ATTI

DEL

CONGRESSO INTERNAZIONALE

DI

SCIENZE STORICHE

(ROMA, 1-9 APRILE 1903)

VOLUME XI

Atti della Sezione VII

STORIA DELLA FILOSOFIA – STORIA DELLE RELIGIONI

ROMA
TIPOGRAFIA DELLA R. ACCADEMIA DEI LINCEI
PROPRIETÀ DEL CAV. VINCENZO SALVIUCCI

1904

PARTE PRIMA

VERBALI DELLE SEDUTE

PRIMA SEDUTA

Venerdì 3 aprile 1903.

Presidenza provvisoria del prof. FELICE TOCCO.

Il 3 aprile 1903, alle ore 15, in una sala del Collegio Romano, sede generale delle varie Sezioni del Congresso internazionale di scienze storiche, si radunano i membri iscritti alla Sezione VII (Storia della filosofia - Storia delle religioni (1).

Apre la seduta il prof. FELICE TOCCO, del R. Istituto di studi superiori (Firenze), che, a nome del Comitato, saluta gl'intervenuti e invita i presenti a nominare l'ufficio di presidenza della Sezione, leggendo una lista di nomi indicati dal Comitato ordinatore. È chiamato a presidente per questa seduta il prof. Ludwig Stein (Berna), e sono eletti Vicepresidenti i professori Bonet-Maury, Itelson, Luchaire, Barzellotti, Chiappelli, Labanca e Tocco: sono eletti Segretari i professori Villa, Tauro, Ravà Adolfo e Pometti.

Presidenza del prof. LUDWIG STEIN.

Su proposta del prof. CHIAPPELLI (Napoli) la Sezione invia un reverente saluto all'illustre prof. EDOARDO ZELLER (Vivi applausi, ovazioni), e acclama quindi PRESIDENTE ONORARIO il prof. ADOLFO HARNACK, che è stato eletto già come uno dei Vicepresidenti del Congresso (Vivi applausi, ovazioni).

Il PRESIDENTE dà poscia la parola al prof. Tocco.

Tocco espone la sua comunicazione: *Sulla questione platonica* (Vedi: *Temi e comunicazioni*, n. V), nella quale, dopo aver accennato rapidamente ai più recenti e dotti studi platonici, rileva la differenza de' criterî a cui sono ispirati,

(1) Dall'albo posto all'ingresso della sala durante le varie sedute, possiamo raccogliere le seguenti firme di congressisti intervenuti ai lavori della Sezione:

Barzellotti G., Bigoni G., Bocca G., Bonet-Maury G., Bryce (signora) M. E., Cantoni C., Castellari G., Chajes H. P., Chiappelli A., Cigliutti V., Contesini (signora) G., Credaro L., Croce B., De Ferrer (signora) A., Deussen P., De Vincentiis E., Finali G., Galante A., Gallavresi G., Gallarati-Scotti . T., Galli E., Gentile G., Gennaro V., Harnack A., Itelson G., Jerace M., Labanca B., Lasson A., Luchaire A., Lyall A., Masetti-Bencini (signora) I., Melli G., Milesi G B., Minocchi S., Nielsen T. R., Orano P., Orestano F., Pigorini-Beri (signora) C., Pometti F., Ramorino F., Ravà A., Ravà V., Romano S., Squillace F., Stein L., Tannery P., Tauro G., Trojano P. R., Usener H., Vailati G., Villa G., Zanini C. A.

e dimostra che l'ordine cronologico de' dialoghi e particolarmente del *Timeo* non contrasta con le deduzioni ch'egli ne ha tratto in due suoi saggi di molti anni or sono (Applausi).

Viene in seguito distribuita la relazione del prof. BARZELLOTTI (Roma), sul tema: *Di alcuni criteri direttivi dell'odierno concetto della storia, che restano tuttora da applicare pienamente e rigorosamente alla storia della filosofia, massime di quel periodo che va dal Rinascimento al Kant* (Vedi: *Temi e comunicazioni*, n. I): su proposta del relatore se ne rinvia la discussione a domani.

CHIAPPELLI espone quindi la sua comunicazione: *Gli elementi egizi nella cosmogonia di Talete* (Vedi: *Temi e comunicazioni*, n. VI).

Essa dà luogo a una dotta discussione, a cui partecipano il prof. LABANCA e il presidente STEIN.

LASSON (Berlino), chiesta e ottenuta la parola, pronunzia, in tedesco, un discorso, che la Sezione delibera sia inserito negli *Atti*, a complemento della comunicazione del prof. Chiappelli (Vedi: *Temi e comunicazioni*, n. VII).

CHIAPPELLI risponde esaurientemente a tutti gli oratori che hanno preso la parola sulla sua comunicazione, e li ringrazia (Applausi).

La Sezione delibera che continui, per la prossima seduta, a presiederla il prof. STEIN.

Il PRESIDENTE toglie quindi la seduta alle ore 17.

SECONDA SEDUTA

Sabato 4 aprile 1903.

Presidenza del prof. LUDWIG STEIN.

Sono presenti i Vicepresidenti e i Segretari.

Il PRESIDENTE apre la seduta alle 9.20′, e dà subito la parola al prof.

LABANCA (Roma), che riassume la sua comunicazione: *Sopra la Bibbia e la filosofia cristiana* (Vedi: *Temi e comunicazioni*, n. VIII). Egli svolge in seguito alcune proposte dirette ad ottenere in Italia un risveglio degli studi religiosi (Vivi applausi) (1).

Il PRESIDENTE coglie allora l'occasione per annunziare, fra gli applausi dei presenti, che il prof. HARNACK, il quale assiste alla seduta, leggerà lunedì, 6 corrente, una sua comunicazione sopra *Le origini del Nuovo Testamento*.

Prende quindi la parola la signora

DE FERRER AUCHER (Laghonat, Algeria), che legge la sua comunicazione: *L'influence philosophique de la religion musulmane sur le caractère particulier des mœurs et de la mentalité des femmes arabes du nord-ouest africain* (Vedi: *Temi e comunicazioni*, n. XXVI) (Applausi).

Segue subito dopo la comunicazione della signora

PIGORINI-BERI CATERINA (Camerino). *Di un singolare uso nazionale nel Patrimonio Matildico*, accolta con particolare attenzione dagli ascoltatori (Vedi: *Temi e comunicazioni*, n. IX) (Applausi).

CHIAPPELLI aggiunge in proposito varie osservazioni intorno a costumi analoghi delle montagne pistoiesi da lui ben conosciute.

Dopo che la Sezione ha confermata la deliberazione che continui a tener la presidenza, per la prossima adunanza, il prof. STEIN, si toglie la seduta alle ore 10.30′.

(1) Quest'*appendice* alla comunicazione del prof. LABANCA fu da lui improvvisata alla seduta, e per suo desiderio non si pubblica in questi *Atti*. Egli ne diede poi un ampio resoconto nel *Bollettino dell'Associazione pedagogica nazionale*, fasc. gennaio-marzo 1904.

TERZA SEDUTA

Sabato 4 aprile 1903.

Presidenza del prof. LUDWIG STEIN.

Sono presenti i Vicepresidenti e i Segretari.

Il PRESIDENTE, aperta la seduta alle ore 15.30′, inizia la discussione sul tema n. I: *Di alcuni criteri direttivi dell'odierno concetto della storia, che restano tuttora da applicare pienamente e rigorosamente alla storia della filosofia, massime di quel periodo che va dal Rinascimento al Kant*, e dà la parola al relatore prof. Barzellotti.

BARZELLOTTI accenna alla propria relazione, stata già distribuita alla Sezione (Vedi: *Temi e comunicazioni*, n. I). Indi la chiarisce e avvalora aggiungendo opportune considerazioni, svolte in un discorso, che è dai presenti attentamente ascoltato, e, alla fine, salutato da vivi applausi.

Il relatore mira, sopratutto, a dimostrare che, non essendo la filosofia se non un ripensamento di tutto quel complesso d'idee e di sentimenti che chiamiamo cultura, non si può spiegare solo con sè stessa, ma con quel sustrato da cui nasce e in cui continuamente si rinfresca e si rinnova; talchè quelle storie, che sono costruite secondo uno schema astratto di opposizioni logiche, riescono manchevoli, e sono costrette, ad esempio, a porre un idealista e un metafisico, quale il Berkeley, nella schiera degli empirici.

Si apre una viva e ampia discussione sul tema e sulla relazione del Barzellotti.

LASSON pronunzia un discorso, che la Sezione delibera sia inserito negli *Atti* (Vedi: *Temi e comunicazioni*, n. II).

Prendono successivamente la parola sul tema e sulla relazione Barzellotti i prof. LABANCA, MELLI, CHIAPPELLI e il presidente STEIN, il quale consente sostanzialmente col relatore.

BARZELLOTTI, relatore, risponde a tutti esaurientemente.

Chiusa la discussione sul tema, il PRESIDENTE fa svolgere le comunicazioni che sono all'ordine del giorno, e dà la parola al prof. Bonet-Maury.

BONET-MAURY (Parigi) espone la sua comunicazione sopra *Saint Colomban et la fondation des monastères irlandais en Brie au VII siècle* (Vedi: *Temi e comunicazioni*, n. X) (Applausi).

CHIAPPELLI dà quindi lettura di un'altra sua comunicazione: *Sui segni d'una duplice redazione del Teeteto platonico* (1), nella quale dimostra dove, esaminando

(1) Non si pubblica in questi *Atti*, perchè già pubblicata in tedesco nell'*Archiv für Geschichte der Philosophie* di Berlino, 3 Heft, 1901.

accuratamente il contenuto del dialogo, si possa, per così dire, segnare il punto in cui la parte nuova s'innesta sull'antica; poichè le due parti hanno tonalità di colore così diverso, che mal riescono a formare come un tutto organico (Applausi).

Il PRESIDENTE rivolge a questo punto un cortese saluto al benemerito cultore della filosofia greca, TANNERY, che è presente all'adunanza (Ovazioni).

Esaurite le comunicazioni, il PRESIDENTE pone in discussione il secondo tema: *Quali sarebbero i mezzi più efficaci per promuovere dei lavori monografici sulla storia della filosofia nella Rinascenza (per esempio, sul Cardano, Paracelso, Della Porta, ecc.)*, e invita il relatore prof. Tocco a prendere la parola.

Tocco legge la propria relazione (Vedi: *Temi e comunicazioni*, n. III), e la illustra e spiega con breve discorso.

Segue un'animata discussione, alla quale prendono parte i professori CREDARO (Pavia), LABANCA e il presidente STEIN.

Tocco, relatore, incomincia a rispondere ai vari oratori. Ma, sia perchè l'ora è già tarda, sia, sopratutto, perchè la presente discussione strettamente si rannoda a quella che dovrà aver luogo nella prossima seduta sull'altro tema, del quale è relatore il prof. Stein, si stabilisce di rimandarne il seguito alla prossima adunanza.

Il presidente STEIN, pertanto, alle ore 17.45′, toglie la seduta, dopo che la Sezione ha deliberato che anco per la prossima adunanza egli continui a tenerne la direzione.

QUARTA SEDUTA

Lunedì 6 aprile 1903.

Presidenza del prof. LUDWIG STEIN.

Sono presenti i Vicepresidenti e i Segretari.

Il PRESIDENTE dichiara aperta la seduta alle ore 15, e prende egli stesso la parola per svolgere la sua *Proposta di un* Corpus philosophorum *degli umanisti bizantini inediti, dispersi in biblioteche ed archivi italiani* (Vedi: *Temi e comunicazioni*, n. IV).

Riprendendosi a questo punto la discussione interrotta nella precedente seduta, viene data la parola al prof. Tocco.

Tocco riassume brevemente le considerazioni e proposte svolte nell'adunanza precedente, e conchiude associandosi al relatore d'oggi prof. Stein.

STEIN esprime i suoi ringraziamenti e la propria soddisfazione di trovarsi in pieno accordo col prof. Tocco: ne accetta senz'altro la proposta di propugnare un accordo fra le principali Accademie d'Europa all'intento di affrettare i lavori di preparazione del *Corpus* predetto, ed è pronto a mettere a disposizione di un consorzio delle Accademie stesse il ricco materiale, per la maggior parte inedito, dà lui finora raccolto.

LABANCA osserva che, per meglio riuscire allo scopo, occorrerebbe istituire nelle Facoltà di lettere speciali insegnamenti.

TANNERY (Parigi) si associa anch'egli al Tocco e allo Stein, promettendo l'appoggio della Società degli studi greci di Parigi.

A voti unanimi la Sezione approva il seguente ordine del giorno, proposto dai due relatori, il presidente STEIN ed il prof. Tocco:

« Il Congresso internazionale di scienze storiche (Sez. VII) fa voti che il Governo italiano — il quale si è reso benemerito degli studi della storia della filosofia nella Rinascenza con la pubblicazione delle opere del Bruno, del Galilei, e con la ristampa già iniziata di quelle di Leonardo da Vinci — e le più importanti Accademie d'Europa riuniscano i loro sforzi per promuovere la pubblicazione di un corpo di scrittori bizantini della Rinascenza, e per le migliori e più complete monografie sui filosofi e scienziati del Rinascimento, come il Cardano, il Cesalpino, ecc. A quest'uopo le Accademie dovrebbero formulare un programma di lavori coordinati, fornendone i mezzi più acconci ».

Sorge quindi, in mezzo al più profondo silenzio, il presidente onorario della Sezione prof. Harnack dell'Università di Berlino.

HARNACK, come fu già annunziato, parla della complessa questione del *Nuovo testamento*. La sua non è una comunicazione, ma una dotta conferenza, colla quale l'illustre professore si prefigge di rispondere a varî importanti quesiti: 1° Perchè nel *Nuovo testamento* si abbiano quattro evangeli, e non uno solo, al contrario di quello che accade presso le chiese de' Giudeo-cristiani, dei Marcioniti, degli Egiziani, ecc.? 2° Perchè le Lettere apostoliche, e quelle in particolare di San Paolo, poterono ottenere pari dignità, e con pari autorità essere collocate a lato de' Vangeli? 3° Perchè, infine, le diverse Chiese abbiano ricevuto un *Nuovo testamento* unico?

Questi importanti e nuovi problemi l'Harnack li addita e li propone per raccomandarne lo studio, e, nel tempo stesso, egli (così, modestamente, si esprime) tenta di penetrare vicino il più possibile alla loro soluzione, facendo rimontare la formazione del Canone alla Chiesa romana; la quale, in contrasto principalmente della Gnosi, dovette seguire un cammino diverso per salvare l'unità della fede. Alla fine del suo discorso (Vedi: *Temi e comunicazioni*, n. XI) il prof. Harnack è vivamente e lungamente applaudito.

CHIAPPELLI svolge poscia la sua comunicazione *Sul valore teoretico della storia della filosofia* (Vedi: *Temi e comunicazioni*, n. XII), nella quale dimostra che, se la filosofia è la più alta manifestazione del pensiero umano, ha pure contenuto e forma sua propria, nata dal bisogno di dare un assetto sistematico a quella massa di pensieri che, nelle altre forme di cultura, sono come ondeggianti e spesso cozzanti fra loro. Oltrechè su tutte le grandi costruzioni v'è un fattore individuale che costituisce l'originalità del filosofo, del quale, come dell'ordinamento, deve tenersi gran conto nella ricostruzione de' sistemi (Vivi applausi).

Il PRESIDENTE rivolge, a nome della Sezione, un caldo e riverente saluto al prof. USENER, il quale si trova fra gli intervenuti, e rappresenta, nel tempo stesso, degnamente la storia della filosofia e quella delle religioni (Applausi).

ITELSON (Berlino) legge infine, in lingua tedesca, la sua comunicazione sulla *Evoluzione della logica quantitativa e de' diagrammi logici* (1).

Il PRESIDENTE, ringraziando per la grande prova di stima e fiducia che gli è stata data, insiste perchè la Sezione si elegga un nuovo presidente, scegliendo fra i nomi già designati nell'elenco compilato dal Comitato ordinatore.

La Sezione elegge il prof. Lasson; e, dopo ciò, la seduta è tolta alle ore 17.30′.

(1) Non si pubblica in questi *Atti*, perchè l'Autore non la rimise al segretariato generale del Congresso.

QUINTA SEDUTA

Martedì 7 aprile 1903

Presidenza del prof. ADOLF LASSON.

Sono presenti i Vicepresidenti e i Segretari.

La seduta è aperta alle ore 15.30′.

Il PRESIDENTE ringrazia per l'onore fattogli, e invita i presenti allo svolgimento delle comunicazioni.

MILESI (Roma) espone la sua: *Intorno alla filosofia di Pitagora e di Democrito e alle moderne teorie meccaniciste* (Vedi: *Temi e comunicazioni*, n. XIII).

RAMORINO F. (Firenze) espone la propria, sostenendo con validi argomenti *la priorità cronologica di Minucio Felice su Tertulliano* (Vedi: *Temi e comunicazioni*, n. XIV) (Applausi).

TAURO G. (Roma) legge la sua comunicazione: *Sul concetto della storia della pedagogia come parte induttiva della scienza dell'educazione* (Vedi: *Temi e comunicazioni*, n. XV) (Applausi).

Il PRESIDENTE, cui si associa il prof. Stein, si rallegra col prof. Tauro, che ha rivendicato all'Italia la priorità negli studi pedagogici.

GENTILE G. (Napoli) con la comunicazione: *La filosofia a Napoli dopo G. B. Vico* (Vedi: *Temi e comunicazioni*, n. XVI) dimostra non esservi, dopo il Vico, quella interruzione del pensiero speculativo che da molti si lamenta. Napoli, continuando dopo d'allora, come il resto d'Italia, a prender viva parte al movimento d'Europa, prepara le nuove sorti della filosofia (Applausi).

JERACE M. A. (Roma) espone, infine, la sua comunicazione: *Il momento storico della educazione fisica* (Vedi: *Temi e comunicazioni*, n. XVII), quale modesto contributo alla teorica della evoluzione storica della ginnastica e della educazione fisica nei rispetti della pedagogia.

Essendo esaurito l'ordine del giorno, la Sezione conferma il prof. Lasson quale presidente per la prossima adunanza; e la seduta è tolta alle ore 17.

La sera del 7 aprile, per invito promosso dalla Direzione della *Cultura sociale*, il prof. SALVATORE MINOCCHI, nella sala dell'*Associazione della Stampa*, tenne una conferenza sul tema: *La Bibbia e le nuove scoperte in Babilonia*. Alla conferenza assisteva molto e scelto pubblico, ed erano convenuti là numerosissimi i membri del Congresso storico, specialmente quelli della Sezione VII. Una bella introduzione al discorso del MINOCCHI fu fatta prima dal presidente dell'Associazione, on. LUIGI LUZZATTI, che notò come pure oggidì ci interessi la Bibbia, malgrado la profezia di Voltaire, che ne prediceva la rovina o l'oblio. Anzi, si può dire che mai quanto oggi in tutto il mondo si è letta e studiata la Bibbia, come

ne dànno riprova statistica i 185 milioni di copie diffuse dalla *Società biblica* inglese, in tante lingue e dialetti e in tanti paesi, e come si rileva pure dalle centinaia di migliaia di esemplari dei Vangeli, che furono in pochi mesi diffusi dalla *Società di san Girolamo* in Roma. La Bibbia contiene — segnato quivi dalla coscienza del popolo Ebreo — l'ideale religioso dell'Umanità, e nessuna scoperta della scienza distruggerà mai la Bibbia, come non toglierà via dall'anima umana il bisogno di credere in Dio.

Quindi prese il Minocchi a trattare il suo tema. Parlò delle origini della questione assiriologica in Germania e della sua importanza circa il problema religioso; della grande antichità di Babilonia e della diffusione della civiltà babilonese in tutto l'antico Oriente; dei miti babilonesi della creazione del mondo, del paradiso terrestre, dei patriarchi e del diluvio, paragonati ai racconti dei primi capitoli della Genesi; della elaborazione astrologico-babilonese, che gli assiriologi riscontrano nella storia biblica; delle leggi, dei riti, dei costumi babilonesi comparati con quelli della Bibbia: fu tutta una chiara e rapida esposizione di un materiale scientifico non gia nuovo in sè stesso, ma che i giornali han rivelato al pubblico, semplicemente perchè alle conferenze del Delitzsch fu presente e vi s'interessò Guglielmo II. Accennando alla lettera dell'Imperatore, il Minocchi esaminò poi l'interessante comunicazione fatta al Congresso del prof. A. Harnack, trattenuto quella sera all'Istituto storico prussiano; e così conchiuse: « La questione assiriologica non è finita, nè circa le sue conseguenze, per la critica moderna della Bibbia, si è detto ancora l'ultima parola. Federico Delitzsch, presume lui di dirla, in una terza conferenza, che promette, egli dice, « quando le mie vedute, espresse nella seconda e nella prima, usciranno fuor di tanta polemica più salde che mai. Io voglio provare, che mi sta più a cuore di conservare e edificare, che di scuotere e abbatter colonne che da sè vacillano e crollano ». Noi, con serena coscienza, attendiamo la nuova polemica alla ricerca della verità, e questa terza conferenza, che non dirà « l'ultima parola », ma non perciò darà meno testimonianza al principio cristiano. Noi non possiamo nascondere la nostra ammirazione sincera per la Nazione tedesca, la quale, nella luce della gloria e del XX secolo, sente così forte nell'anima la fede cristiana, e si appassiona a raggiungere, oggidì come un tempo, l'armonia fra la scienza positiva e la coscienza religiosa. Io rimpiango che di voce sì grande una debole eco soltanto pervenga di Germania in Italia — in quell'Italia che ha bandito dalle Università lo studio della Religione, e vuol quasi ripudiare il Cristianesimo. Lasciatemi dir alto e franco, che oggidì, come sempre, l'ideale cristiano è l'unica fonte di moralità e civiltà, di grandezza politica e di civile prosperità. L'amore forte e sincero ch'io nutro per la patria, mi sforza ad esprimer l'augurio, che di nuovo l'Italia si ritempri alla Bibbia, e nel Vangelo eriga la sua futura grandezza, prima che sia troppo tardi per un rimorso inutile ».

Dopo il Minocchi, successivamente invitati dall'on. Luzzatti, che si augurò, per suo lato, il rinnovamento scientifico del cattolicismo, che non diventasse antipatico all'Italia moderna, parlarono il prof. Alessandro Chiappelli, che dimostrò l'importanza dell'idea religiosa, come fattore di civiltà e di progresso: il prof. Ludwig Stein di Berna, che espose concetti bellissimi sulla innata grandezza del Cristianesimo e sulla necessità di una fede in un ideale, specialmente religioso, per avanzare l'umano genere verso gli eccelsi suoi destini; il prof. B. Labanca, che inneggiò alla necessità e sublimità del principio cristiano.

La discussione durò quasi tre ore fra la intensa simpatia del pubblico, ed ebbe una notevole eco. Senonchè, essendo stato chiesto da una parte dell'uditorio, in nome della scienza positiva, di contrapporre altra conferenza in contraddittorio, questa seconda ebbe poi luogo la sera del 14 maggio 1903, nello stesso locale, davanti ancora a scelto e numeroso uditorio: fu tenuta da Paolo Orano, ed ebbe per argomento: *Babel, Bibel e il problema religioso.*

L'Orano dimostrò che le conferenze del Delitzsch non erano punto novità nel campo scientifico; dimostrò che non era la materiale relazione tra i miti babilonesi e i racconti biblici, che interessava il problema religioso, ma il concetto informatore generale del mondo e di Dio, che occorreva esaminare nel pensiero babilonese e nell'ebraico. Parlò del Cristianesimo e dell'opera sua nel mondo; quindi fece l'apologia del pensiero moderno, positivista, naturalista, materialista, dichiarando che non è negazione o indifferentismo religioso, ma come nuova religione va sostituendo al Cristianesimo la civiltà di nuovi tempi.

Contro le conclusioni dell'Orano parlò poi Romolo Murri, che difese la vitalità perenne del Cristianesimo cattolico, di fronte a un'armonia con la scienza moderna.

Benchè si tratti di due conferenze che si svolsero fuori del Congresso, la Presidenza ha creduto di serbarne breve ricordo in questi *Atti*, sia per la loro importanza, sia perchè esse trassero origine dall'adunarsi del Congresso in Roma e dal programma de' lavori e discussioni della Sezione VII; sia, infine, per la parte eminente che vi presero i membri di questa Sezione.

SESTA SEDUTA

Mercoledì 8 aprile 1903.

Presidenza del prof. ADOLF LASSON.

Sono presenti i Vicepresidenti e i Segretari.

La seduta è aperta alle ore 9.30′.

Il PRESIDENTE, procedendo subito allo svolgimento delle comunicazioni all'ordine del giorno, fa leggere dal Segretario la comunicazione di:

RAVÀ comm. V. (Roma) intorno a *Due documenti relativi al medico e filosofo ebreo Jacob Mantino, messi in rapporto con lo scritto pubblicato sul Mantino stesso dal dott. David Kaufmann nella* Revue des études juives (Vedi: *Temi e comunicazioni*, n. XVIII).

Seguono successivamente:

ZANINI C. A. (Firenze), che presenta dapprima alcune sue pubblicazioni in omaggio alla Sezione, e riassume poscia brevemente i suoi concetti intorno alla *Origine della festa del Capo d'anno* nei rispetti filosofici e religiosi, conchiudendo con l'augurio che si possa giungere ad un accordo fra i popoli per un unico sistema cronologico.

CHAJES H. P. (Firenze), che legge in tedesco la sua comunicazione intorno a BEN-STDA (Vedi: *Temi e comunicazioni*, n. XIX).

ROMANO S. (Palermo), che espone la propria comunicazione sul *Riordinamento degli studi nel Piemonte promosso nel secolo XVIII da due illustri siciliani* (Vedi: *Temi e comunicazioni*, n. XX).

ORESTANO F. (Palermo), infine, in una sua breve comunicazione, dà notizia di *Un frammento di Anassimandro*, da lui interpretato in un nuovo modo (Vedi: *Temi e comunicazioni*, n. XXI).

A richiesta del presidente, la Sezione designa il prof. Stein a presiedere la prossima adunanza: e la seduta è tolta alle ore 10.45′.

SETTIMA SEDUTA

Giovedì 9 aprile 1903.

Presidenza del prof. LUDWIG STEIN.

Si apre la seduta alle ore 9.30': assiste il presidente onorario professor A. HARNACK.

Sono presenti i Vicepresidenti e i Segretari.

ROMANO S. legge la seconda sua comunicazione: *Libri di metodica e di pedagogia pubblicati in Sicilia nel 1700 e nella prima metà del 1800* (Vedi: *Temi e comunicazioni*, n. XXII).

Ha quindi la parola il prof.

MINOCCHI S. (Firenze), che discorre dei *Salmi messianici*, e presenta un saggio di un'edizione critica del testo ebraico (Vedi: *Temi e comunicazioni*, n. XXIII) (Vivi applausi).

Il PRESIDENTE, con gentili parole, si rallegra col prof. Minocchi, e lo ringrazia.

Non essendo presenti altri iscritti per comunicazioni, il presidente fa dare notizia di quelle che, per giustificate ragioni, non potettero essere svolte dai rispettivi autori. Esse sono le seguenti:

1) PAVOLINI P. E. (Firenze). *Sul contributo dell'Italia alla progettata edizione critica del Mahâbhârata* (Vedi: *Temi e comunicazioni*, n. XXIV).

2) GROPPALI A. (Modena). *Nota intorno alla vita ed agli scritti di Cataldo Jannelli, considerato specialmente come precursore delle ricerche storiografiche e sociologiche moderne.* (Vedi: *Temi e comunicazioni*, n. XXV).

La Sezione delibera che esse siano inserite negli *Atti* (1).

Il PRESIDENTE, dopo ciò, dichiara esaurito l'ordine del giorno, e riassume, con rapidi cenni, i lavori della Sezione: ne rileva la importanza e serietà. Rinnovando vivi ringraziamenti per la grande deferenza a lui usata, conchiude encomiando l'ordinata operosità della Sezione VII (Vivissimi e prolungati applausi).

Il segretario TAURO dà lettura di una lettera dell'illustre prof. EDOARDO ZELLER, colla quale egli ringrazia la Sezione del cortese saluto a lui rivolto, inaugurando i lavori (Grandi applausi).

(1) Il signor V. ETHYRAJA NAICHER, di Poodupet (Madras. India) con lettere cordialissime si associò al Congresso, e in particolar modo alla Sezione VII (gruppo di Storia delle religioni), augurando pieno successo per i suoi lavori. Egli inviò altresì in omaggio un suo pregevole manoscritto: *The history of Hinduism in India*: pure non potendolo pubblicare, lo ricordiamo con grato animo.

Il prof. LABANCA, a nome de' presenti, manifesta la viva gratitudine di tutti gl'inscritti alla Sezione pel modo con cui i due presidenti, prof. Stein e Lasson, hanno diretto le sedute. Saluta poi con calde, entusiastiche parole di riconoscenza l'illustre prof. Harnack, la cui presenza ha altamente onorato la Sezione; e a lui e al valente prof. Minocchi rivolge ringraziamenti per le loro importantissime comunicazioni di storia delle religioni. Coglie inoltre questa occasione per fare brevi osservazioni sull'opera dell'HARNACK intitolata: *Das Wesen des Christentums*, tradotta in Italia col titolo: *Essenza del Cristianesimo*, augurando migliore avvenire agli studî religiosi italiani (Calorosi applausi, ovazioni).

Il PRESIDENTE, a questo punto, dichiara chiusi i lavori della Sezione VII. La seduta è tolta, fra gli applausi dei presenti, alle ore 11.10′ (1).

(1) Col consenso della Presidenza del Congresso furono edite le seguenti comunicazioni: il n. XI nella *Revue historique*, t. LXXXIII, 1903; il n. XII in *Studii religiosi*, maggio-giugno, 1903 con traduzione del prof. S. Minocchi, che qui riproduciamo; il n. XIII in *Rivista filosofica* (diretta dal professor C. Cantoni, maggio-giugno 1903); i nn. XVIII, XXII e XXIV in *Bollettino dell'Associazione pedagogica nazionale* (diretto dal prof. Tauro, anno 1903, pp. 59, 96 e 117; il n. XXV in *Revue biblique* di Parigi, 1903. Il testo qui pubblicato fu dagli autori qua e là lievemente ritoccato.

PARTE SECONDA

TEMI DI DISCUSSIONE

E

COMUNICAZIONI

I.

TEMA

DI ALCUNI CRITERÎ DIRETTIVI DELL'ODIERNO CONCETTO DELLA STORIA, CHE RESTANO TUTTORA DA APPLICARE PIENAMENTE E RIGOROSAMENTE ALLA STORIA DELLA FILOSOFIA, MASSIME DI QUEL PERIODO CHE VA DAL RINASCIMENTO AL KANT.

Relazione del prof. GIACOMO BARZELLOTTI.

Chi esamini e confronti fra loro le opere più importanti, uscite in questi ultimi anni nel campo della storia della filosofia, non può non vedere che essa è oggi, non pure trattata, ma concepita in modo assai diverso da quello, in cui era concepita ed intesa ancora non molti anni sono. Infatti, non solo appartengono ormai ad un passato, verso il quale sentono gli studiosi non esser più possibile il ritornare, le opere, ove la storia della filosofia era veduta tutta come da un unico punto di prospettiva, e giudicata coi criterî di un sistema o di una scuola. Ma neppure rispondono più alle esigenze della critica odierna lavori storico-filosofici del tipo di quelli, — che anche in Italia si può dire siano stati, sino ad oggi quasi, i più numerosi nel campo della nostra scienza, — in cui la successione storica dei sistemi era presentata, non senza fare spesso violenza ai fatti e alla cronologia, solo come lo svolgersi continuo, rettilineo di una serie logica d'idee uscenti l'una dall'altra. L'opera di pura deduzione astratta e di costruzione ideale, che lo storico o il critico si proponeva, lungi dal darci, come avrebbe voluto, nella sua realtà concreta tutto il fatto del pensiero umano, si sarebbe potuta paragonare a quella di chi volesse trarre da una sola dimensione, oltre il volume, la forza intima e lo sviluppo e la vita intera di tutto un organismo in moto in mezzo ad altri, senza penetrarne la struttura e tener conto dell'ambiente da cui esso fosse venuto su e vivesse ed agisse.

Anche la storia della filosofia è entrata — un po' più tardi invero e ultima di tempo delle discipline a lei affini, — e va ora avanzandosi ogni giorno più nell'orbita di attrazione della dottrina e della scienza della storia. Si può dubitare se oggi Kuno Fischer tornerebbe a scrivere (sullo stesso modello, e dando alla sola trattazione dei sistemi centrali le stesse proporzioni) una storia *dinastica* della filosofia moderna, quale può dirsi la sua, tuttora, del resto, per più rispetti, così degna d'esser pregiata e studiata.

Per vedere come nell'opinione degli studiosi e dei critici, degni veramente di questo nome, la storia della filosofia, specie nella sua parte moderna, vada disegnandosi sempre più sul fondo di una trattazione della storia della coltura, basta leggere le prefazioni e le introduzioni alle opere, non è molto, pubblicate da scrittori, quali il Windelband, il Falckenberg e il Gomperz. Nell'aprire, poco più di sette anni fa, la serie dei suoi geniali volumi sui *Pensatori greci*, Teodoro Gomperz scriveva che « l'ideale dell'opera sua, quale gli stava davanti agli occhi, avrebbe potuto avverarsi tutto soltanto in una storia compiuta ed *esauriente* della vita dello spirito antico ».

Parole notevoli, le quali ci dànno l'espressione più vera e, direi, tipica dei *desiderata*, che la scienza oggi propone allo storico della filosofia, e che tutti muovono da un innegabile presupposto critico: non potersi la storia del pensiero speculativo — la quale non è che un fatto, un grande fatto centrale, in quella della coltura — spiegare solo con sè stessa; — non poter vederla e comprenderla tutta chi ci si chiuda dentro, chi, dopo averne studiati alle fonti e sui documenti tutti i dati e la materia, poi non penetri dietro ad essa e non ricerchi la necessaria dipendenza causale di questo dagli altri fatti, dalle altre funzioni del grande organismo della vita storica, da cui è inseparabile, poichè vi è contenuto; — il senso intimo e vero della storia del pensiero filosofico, il significato, ch'essa ha ormai così per l'uomo di scienza come per l'uomo di mondo, non poter, quindi, venirci se non dalla misura del valore, che la filosofia rappresenta in tutta quanta l'opera storica del pensiero e della vita progressiva dello spirito umano.

Ciò pare a me sia ormai così consentito, anzi sottinteso da quanti oggi trattano con metodo scientifico la storia della filosofia, che essi si accordano nell'applicare all'interpretazione storica delle dottrine filosofiche criterî direttivi, certo non accettabili se non da chi le guardi dal punto di vista rigorosamente storico qui sopra accennato.

Tra questi criterî vien prima il concetto dell'importanza capitale. che ha, non solo per la storia esterna, ma pel prodursi e per lo svol-

gersi del pensiero filosofico l'intima relazione, diversa bensì d'epoca in epoca, in cui l'opera sua si è trovata con quella delle altre forze costitutrici e motrici del mondo morale umano: con la religione, con l'arte, con la scienza, con la vita sociale, economica, civile; onde gli son venuti i *dati* e i *motivi*, che, insieme ai suoi proprî, lo hanno determinato a creare: *dati* e *motivi* prevalentemente mitici, religiosi ed estetici per il periodo classico della filosofia antica; etici e teosofico-teologici per la postaristotelica e per la medievale; scientifici per la moderna.

L'avere attribuito all'azione di questi fattori storici il valore che non le davano scrittori guidati solo da idee sistematiche; — essi invero facevano della filosofia una scienza a sè, svoltasi tutta, da Talete a noi, giù giù a filo di logica pura, solo dalla mente dell'uomo pensante, astratto, che, come tale, non è mai esistito; — l'aver veduto e mostrato invece come anche nelle creazioni e nell'azione del pensiero speculativo concorra, non meno che nei prodotti del genio artistico, una somma di condizioni e di energie psicologiche, sociali e storiche, che accompagnano e oltrepassano l'opera logica intenzionale degl'individui, e si celano dietro a lei e ne fanno, in sostanza, il risultato o, meglio, l'esponente di una grande opera collettiva; — questo modo di concepire *il fenomeno filosofico* non diversamente da ogni altro, è, ripeto, nella storia della filosofia una conseguenza dell'indirizzo, che questa disciplina prende ogni giorno più assimilandosi lo spirito e il metodo della scienza della storia. A cotesto spirito e a cotesto metodo erano già pienamente conformi le applicazioni, che ne derivò, venti anni sono, Guglielmo Dilthey, guardando da più di un punto di vista, allora nuovo, la storia della metafisica, insieme con quella delle altre scienze del mondo morale. Basti ricordare qui uno dei resultati, — e, per me, dei più veri, — a cui egli riusciva sin d'allora nel designare la nuova posizione storica, o, per usare le sue parole, « *la nuova funzione esercitata dalla metafisica nella società moderna* », in seguito all'avvenimento della scienza positiva e alla sua influenza sempre crescente sulle menti. Per lui, i sistemi metafisici moderni hanno ormai su di esse un valore e un'azione totalmente diversa da quella che esercitava il grande unico sistema dominante della metafisica medievale. Sono, in sostanza, non più che opere d'arte, capolavori del pensiero, il cui contenuto di verità dev'essere misurato solo dall'ampiezza e dalla profondità della visione, che hanno avuto delle cose e della vita le menti geniali, onde sono usciti; e il vero campo della loro azione non si estende al di là del cerchio o della famiglia di quelle menti, che per

affinità di temperamento intellettuale se ne sentono attratte. Ciò che v'è di più vero in questa valutazione della verità e dell'opera dei sistemi, può bensì essere inteso nel suo giusto senso, se noi li guardiamo sopra tutto in ciò ch'essi hanno di storicamente significativo e rappresentativo dei tempi, da cui sono sorti, e dei quali hanno espresso in sè e hanno fatto emergere (così pensava genialmente l'Hegel) alla piena luce della coscienza sociale e scientifica le intime energie operative e le esigenze ideali, civili e morali.

Certo, per la critica contemporanea è cangiato il concetto, non solo del valore di verità e delle proporzioni e della portata dell'azione storica dei sistemi secondo le varie epoche, ma quello altresì del modo, in cui deve ormai essere intesa, delineata e messa in rilievo fra le masse — direbbe un pittore — del quadro di tutta un'epoca, e fatta campeggiare nel suo sfondo, tra gli altri gruppi di fatti che la toccano, la figura storica della filosofia.

Infatti, non solo oggi i sistemi non ci appariscono più, in cotesta vasta tela del passato della filosofia, tutti — come una volta — sotto il punto di luce di uno solo di essi, pensato come vero in senso assoluto e come ultima parola della scienza; quindi o come falsi tutti, quello solo eccettuato, o come altrettante sue preparazioni e approssimazioni storiche; — così i sistemi apparivano agli storici della scuola egheliana ortodossa; — ma neppure ce li rappresentiamo più isolati dal loro ambiente storico, quali già apparivano nella storia politica i grandi uomini, *gli eroi*, quasi, altrettante figure campate in aria e senza sfondo; — tali, in sostanza, ci si presentano anche i grandi filosofi, i capiscuola nella storia di K. Fischer. — Dal mutare che ha fatto innanzi ai nostri occhi, in tutto il suo campo di prospettiva, la visione delle forme e dei fenomeni del pensiero filosofico, esce, come intima esigenza di una loro esposizione storica, che sia in tutto consentanea ai criterî scientifici odierni, la necessità di farvi rispondere *adeguatamente* lo studio dei sistemi e dell'azione personale dei capiscuola con quello dell'opera impersonale dello spirito dei tempi e della società e della coltura, che ad essi diede i motivi, le forme, gli abiti mentali del loro pensiero, e che fu (se posso usare un'espressione presa dal linguaggio musicale) il corpo della risonanza delle loro idee e delle loro dottrine.

Lo storico della filosofia deve fare ciò che fanno lo storico delle religioni e quello della letteratura, quando l'uno spiega il valore sociale di propaganda, che ha la predicazione di un santo, con la forza, che gli viene, oltre che dalla grande anima della folla, dalla voce e dall'opera anonima di migliaia d'ignoti che gli fanno eco; e l'altro

spiega non solo il riuscire, ma il venir su di questo o quel genere letterario, oltre che con l'opera individuale degli scrittori, col momento storico e con la direzione delle correnti dominanti del gusto e della coltura. Anche lo storico della filosofia deve usare gli stessi criterî nella spiegazione dei fatti che narra; usarli, si noti, — come e quanto finora non è stato fatto, e non si fa nè anche oggi, — con la piena coscienza della parte larghissima ed esauriente che dev'esser data ormai alla loro applicazione.

Qui, infatti, non credo dovere spiegare come per me non si tratti delle proporzioni maggiori o minori, che nel disegno di una storia della filosofia debba avere per mere ragioni di tecnica letteraria e di composizione la parte generale riguardante via via la coltura delle varie epoche. Qui invece si tratta del modo d'interpretare storicamente nel loro prodursi e nel loro svolgersi i fatti del pensiero, perchè riescano intelligibili sotto ogni loro aspetto.

Su questo punto specialmente io vorrei richiamare l'attenzione degli studiosi, provocarne la discussione, poichè è qui, mi pare, che lasciano più a desiderare anche le meglio pensate e composte tra le opere che abbiamo di storia della filosofia, in quella loro parte, ch'è la storia della filosofia moderna, che più si presta ad una larga e rigorosa applicazione dei criterî della scuola storica. La storia della filosofia antica non è, si può dire, per noi, tutta, altro che un grande frammento. Nel quadro, che ce ne resta, le figure dei capiscuola debbono occupare, e dobbiam credere occupassero in realtà, assai più di luogo che non tengano nella storia del pensiero moderno quelle dei grandi filosofi. Per la storia del medio evo, e sotto più di un aspetto anche per quella del Rinascimento, il lavoro di scoperta, di raccolta e di elaborazione dei materiali lascia ancora tanto da fare, che a questo si riduce ancora in gran parte il còmpito dello storico. Solo della storia della filosofia moderna sappiamo abbastanza quanto al materiale e ai documenti dei fatti del pensiero e a ciò che li circonda e li accompagna nella coltura dei suoi diversi periodi, da potere imprendere metodicamente quell'opera di stretta ed esauriente interpretazione condotta coi criterî, ai quali ho accennato.

Basta dare un'occhiata all'esposizione, che gli storici, anche i più recenti, ci presentano del periodo, che va dal Rinascimento al Kant, — periodo di così capitale e decisiva importanza rispetto agli altri fino a noi — per vedere come gli schemi, che per solito vi si applicano per l'aggruppamento dei sistemi (*Empirismo, Razionalismo, Dom-*

matismo e simili), siano inadequati a renderci in ogni suo aspetto la realtà storica e a penetrarla e a dominarla tutta. Anche quelli tra gli studiosi di cotesto periodo, che, come il Windelband e il Falckenberg, tengono più conto del distinguersi che fanno in esso, accanto alla corrente centrale del pensiero europeo, le varie correnti nazionali, non mi pare diano a ciascuna di esse il dovuto valore storico; in guisa da mettere, per esempio, in piena luce, tra i fatti caratteristici alla filosofia morale inglese, l'attitudine ch'essa prende (specie nel secolo XVII) di mediatrice fra la scienza positiva, da un lato, e la teologia protestante e la tradizione di Stato, dall'altro; e da mostrare abbastanza la parte d'iniziativa costante, che la coscienza religiosa inglese ha nell'esame e nell'analisi interiore delle nostre facoltà morali, dando all'etica, come nota E. Sidgwick, un carattere giuridico spiccato. L'etica, che, come disciplina a sè, fondata sulla psicologia, è già nel secolo XVII, e resta poi a lungo, cosa tutta inglese, e direi che sia stata colà quasi un'esegesi razionale o anche una Casistica del Protestantismo, non può essere esposta e fatta comprendere in ogni suo aspetto se non sia guardata in relazione con lo svolgimento e con le vicende della storia religiosa confessionale e con quella inoltre delle istituzioni sociali e politiche di oltre Manica. Così hanno fatto E. Sidgwick nella sua storia della morale, e Leslie Stephen nel suo bel libro sul *Pensiero inglese nel secolo XVIII.* Solo lo storico, che ci faccia vedere interamente la filosofia inglese sotto questo suo aspetto, può anche farci comprendere perchè i *deisti*, i quali pur riuscirono in Francia, non prevalsero in Inghilterra, ove ebbero contro tutte le menti più alte e più forti; come cotesta filosofia, che fa capo al moto di reazione dei conservatori ai tempi del Burke, ci si presenti come l'antitesi storica recisa del moto del pensiero francese, che urtando violentemente contro la resistenza della tradizione religiosa e di Stato, riesce invece al rivolgimento profondo del 1789. Altri esempi potrei recare, i quali pure mostrano come non solo alcuni singoli fatti, *ma interi gruppi di fatti del pensiero filosofico moderno* non possano essere resi pienamente intelligibili dallo storico, che non dia all'interpretazione critica dell'ambiente della coltura, ove si sono svolti, quella larga parte che essa deve avere. Così, per esempio, il valore storico, che per l'intelligenza delle condizioni intellettuali e civili della Francia ha, nel secolo XVII, la controversia agitatasi intorno alla morale del Montaigne, non può esser compreso e fatto comprendere se non dallo storico, che tenga conto sopra tutto dell'intima relazione, che passa allora e poi sempre

tra la storia della letteratura e dell'alta società francese e la storia del pensiero filosofico e religioso di quella nazione (1).

Ma oltre a questo, che riguarda, direi, lo studio degli ambienti nazionali, v'è un altro aspetto, dal quale il disegno, generalmente seguìto anche oggi nell'esposizione del primo periodo della filosofia moderna, lascia a desiderare una più rigorosa applicazione dei criterî della scuola storica.

L'analisi psicologica, fatta penetrare al di sotto della struttura logica dottrinale dei sistemi sino ai loro dati e motivi generatori, sino agli abiti e alle forme di mente individuali che vi s'improntano e a quelle, che dominano lo spirito e il pensiero speculativo e ogni altro aspetto della coltura del *secolo matematico*, deve mostrarci: come, in quali proporzioni d'importanza e d'intima azione causale, esercitata sulle menti, stiano gli uni rispetto agli altri, nel vasto quadro di cotesta coltura, i fatti e i gruppi dominanti dei fatti, che ce ne dànno come lo sfondo.

E questi, i quali — com'è noto — sono due: l'avvenimento della scienza positiva, fondata sull'esperimento e sul calcolo, e l'influenza religiosa e sociale della Riforma di contro a quella del Cattolicismo, debbono essere dallo storico della filosofia, non (come si fa sinora dai più) toccati appena o sottintesi, ma messi in tutta la loro piena luce, in modo che al lettore appaia ben chiaro sopra tutto: in primo luogo, che con le iniziative, con le idee direttive e coi processi delle teorie scientifiche, dovute al Rinascimento italiano e al Galilei, si connettono immediatamente, non solo le mosse del pensiero di Bacone e del Cartesio e del Locke nella dottrina del metodo e della conoscenza, ma anche la metafisica e la concezione meccanica della natura e dello spirito, dominanti in tutto il gruppo cartesiano e, in parte, nel gruppo inglese, giunte alla loro piena forma sistematica con lo Spinoza; in

(1) Così non si può far comprendere, senza connetterla *strettamente* alle condizioni morali, civili e religiose dell'Inghilterra e alla storia delle sue dispute confessionali, la controversia, che, parallelamente a quella francese intorno al Montaigne, si agita allora al di là della Manica intorno alla morale dell'Hobbes, e che è tanta parte della storia della filosofia inglese di cotesta epoca.

Il lato debole del metodo, così ben trattato dal Windelband nella sua ultima opera, il quale tien dietro principalmente alle direzioni storiche dei problemi centrali, è il restarvi che fa nell'ombra tutto ciò che si riferisce alle diversità, così profonde e caratteristiche nel pensiero di quest'epoca, dovute agli ambienti nazionali, E di schematismo astratto pecca, mi pare, sopra tutto nel periodo del Rinascimento, la storia, pregevole per più lati, di Harald Höffding.

secondo luogo, che da motivi e da postulati di tutt'altra natura, perchè tratti da quel mondo interiore della coscienza, onde già i Mistici tedeschi avevano attinto le loro speculazioni, precorritrici della Riforma, vien fuori col Leibnitz e col Berkeley una metafisica, fondata sui concetti di *forza* e di *evoluzione* e (a mio avviso) in antitesi recisa con la cartesiana. La *sostanza* cartesiana è un puro concetto matematico. Il processo, con cui il filosofo francese giunge nelle *Meditazioni* ai dati fondamentali della sua dottrina e ve la costruisce sopra, riproduce in sè con la sua impronta caratteristica quello della dimostrazione geometrica; così come nello svolgimento ulteriore del Cartesianismo e nell'*Ethica more geometrico demonstrata* la relazione metafisica tra la *sostanza* e i suoi *attributi* e i *modi* è concepita sull'identico tipo logico, onde dalla definizione di una figura il pensiero del geometra trae fuori via via per successive determinazioni di puri concetti astratti quelli delle proprietà di essa. La *monade* leibniziana ha invece in sè un contenuto ricchissimo di determinazioni concrete, che prende dalla vita interiore dello spirito umano; da quel *mondo dell'inconscio*, il cui concetto è un trovato del pensiero germanico, e si disegna chiaro per la prima volta nella psicologia per opera del Leibnitz, dopo aver balenato nelle intuizioni profonde dei caratteri drammatici creati dallo Shakespeare. E ancora: sul tipo metafisico della *monade* leibniziana, che « non ha finestre », che ha « *una sua rappresentazione dell'universo* », è costruita, a mio avviso, quella concezione dominante, che lo storico ritrova poi, sostanzialmente la stessa nei suoi tratti caratteristici, così nell'Etica, che ci dà il sistema metafisico del Kant, come nella serie dei sistemi prodotti dalla sua scuola, in quell'idealismo assoluto, al quale, dice Enrico Treitschke, l'enimma del mondo si formulò nella filosofia in termini diametralmente opposti a quelli in cui se l'erano formulato le dottrine francesi del secolo XVIII. Il Goethe, di cui l'illustre storico tedesco cita, a questo proposito, alcune parole piene di alto significato critico, aveva scritto, accennando a coteste dottrine e alla loro concezione meccanica dell'universo: « I Francesi non possono capire che nell'uomo ci sia qualche cosa che non gli sia venuta dal di fuori ». All'idealismo assoluto, contrapposto dalla Germania alla filosofia, che ebbe il suo pieno svolgimento nel materialismo del secolo XVIII, doveva invece, scrive il Treitschke, apparire inesplicabile « come nello spirito umano potesse esserci alcunchè di venuto dal di fuori ».

Il gran poeta e lo storico tedesco ci hanno dato, mi pare, dei due principali gruppi di sistemi, in cui si spartisce la metafisica moderna

dopo il Rinascimento, un concetto (un *fundamentum divisionis*) storicamente assai più vero di quello adoperato dagli storici della filosofia nella classificazione, tuttora da loro generalmente seguita.

La quale, come mostra la tabella datacene dal Falckenberg, mette, da un lato, dopo Bacone, l'Hobbes, il Locke, il Berkeley e l'Hume, e, dall'altro, dopo il Descartes, lo Spinoza, il Leibnitz e il Wolff. Questa spartizione, fondata com'è sul contrappōsto di *Empirismo* a *Razionalismo*, cui fa riscontro quello dei due aspetti del processo scientifico, presi a modello di metodo, l'uno dalla scuola inglese, l'altro dalla francese e dalla tedesca, oltre all'errore di fatto, in cui cade, col mettere tra gli empiristi l'Hobbes e il Berkeley, che sono due metafisici, — il secondo è l'unico vero grande metafisico di *razza* che conti l'Inghilterra, — ha poi, come classificazione, il difetto capitale di presupporre un'analisi incompiuta e unilaterale della materia storica, su cui cade, e delle differenze sostanziali, che sotto alle dottrine del metodo e della conoscenza, comuni o affini nelle due direzioni, dividono profondamente i grandi sistemi metafisici di questo periodo. Essi, come or ora notavo, presentano quanto ai *dati*, su cui sono costruiti e ai *motivi* metafisici, che li penetrano e li suggeriscono dalle prime premesse sino alle ultime conseguenze, un divario fondamentale nel modo in cui concepiscono il mondo: gli uni, interpretandone l'intimo senso solo coi metodi di ricerca e coi resultati, che porge loro la scienza positiva, e spiegando *meccanicamente* anche la vita dello spirito; gli altri, guardando tutte le cose dal punto di vista interiore della coscienza, facendo della natura un prodotto o un involucro fenomenico di energie immateriali, e della conoscenza oggettiva esterna un riflesso del pensiero e delle sue leggi.

Il contrasto, che fanno tra loro, dal Rinascimento fino a noi, queste due *Grundformen* — così le chiamerebbe Edoardo Zeller — della metafisica moderna, risponde, per me, alle disposizioni e agli abiti mentali opposti delle due grandi razze d'ingegni, ond'essa è il prodotto: dei latini dell'Europa occidentale, che, dal Cartesio al Condillac, hanno fatto *la metafisica della scienza*, e dei germanici (inglesi e tedeschi), che, dal Berkeley e dal Leibnitz fino al Kant e all'Hegel e allo Schopenhauer, e, si può dire, fino all'Hartmann, hanno fatto quella che io chiamerei la *metafisica della coscienza*. L'antitesi delle disposizioni e degli abiti mentali, da cui viene nell'ordine del pensiero speculativo questa duplicità di portati storici, si riproduce in tutti gli altri aspetti della coltura dei popoli appartenenti alle due razze. Essa ci spiega il predominio assoluto, che su tutte quante le

manifestazioni del loro genio ha avuto, da un lato, pei latini, il *naturalismo* (verso di cui sono andati sempre più) tratto alla sua più alta espressione speculativa, nel concetto meccanico-materialistico dell'universo, dall'intelligenza logico-matematica dei Francesi; e, dall'altro lato, pei teutoni, *l'idealismo antropocentrico*, che guarda tutte le cose sotto l'angolo visuale dei grandi interessi morali, che fa della metafisica, ciò ch'essa è divenuta tutta per opera del Kant, non altro, in fondo, che *una grande sistemazione dell'Etica*, che trova l'interprete più fedele dei motivi e delle esigenze ideali, da cui esce, nella profonda intimità religiosa dell'anima di quel popolo, che ha fatto la Riforma. Ciò ch'è stato ben detto dal Kant: « avere egli dato base sicura e durevole alle idee morali del Protestantismo giunto a maturità », è vero anche dell'Hegel. Tutto l'idealismo tedesco, precorso dai Mistici, è figlio della Riforma, alla quale si può dire stia, con una tal quale approssimazione di significato storico, come la Scolastica stava al Cattolicismo romano. Tutta la filosofia di tipo latino è, dal Cartesio al Comte, un tentativo di coronamento e quasi di aggetto o, se si vuole, di sostruzione all'edifizio della scienza. Tutta la filosofia di tipo germanico, dal Leibnitz e dal Berkeley all'Hegel, e allo Schopenhauer, è un commento razionale all'esame della coscienza religiosa o un'audace integrazione speculativa dei suoi ideali più intimi, là dove non ne è (coi Pessimisti), sto per dire, una *Gnosi*.

Fra queste due forme tipiche di concezione dell'universo, che spartiscono i sistemi metafisici moderni in due grandi serie storiche, sta quello di Benedetto Spinoza. Il quale e per la struttura del pensiero di lui e per la ricchezza, che ha in sè, di elementi speculativi, opposti tra loro e affini nel tempo stesso all'una ed all'altra serie, opera potentemente nelle due direzioni contrarie, e riceve da ciascuna delle due parti un'interpretazione diversa (¹).

L'eccezione, che l'empirismo inglese parrebbe fare alla dirittura di questi criterî di aggruppamento storico, da me proposti, n'è invece la conferma. Tranne che con l'Hobbes, il quale subì profonda in sè l'influenza dei grandi matematici e naturalisti del continente, e urtò ma non svolse dalla sua via la corrente nazionale delle dottrine morali

(¹) Per quel che riguarda in specie l'interpretazione tedesca, vedi il bel libro del prof. Victor Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*. Paris, 1893. Vedi pure il mio libro su I. Taine, nella traduzione francese, col titolo: *La Philosophie de H. Taine*. Paris, Alcan, 1900, p. 40.

del suo paese, l'Inghilterra non ebbe un sistema di metafisica prima dell' *Immaterialismo* del Berkeley. L'indole della mente di quel popolo disposta all'osservazione dei fatti, potentemente e stabilmente disciplinata da una tradizione d'idee, intenta a conciliare la scienza e la morale coi grandi interessi religiosi confessionali e con le esigenze delle istituzioni nazionali e della vita sociale, non fu mai vôlta ad innovare nè portata ad osar molto nel campo della pura speculazione. Anche gli empiristi più risoluti e gli psicologi, come il Locke, persino i materialisti, — il Priestley, per esempio, — si attennero alla metafisica tradizionale, alla religiosa. Lo spirito dell'esame interiore, contenuto dal Protestantesimo inglese nei limiti delle questioni morali e confessionali, favoriva sopra tutto la psicologia, che impronta di sè ogni parte di quella grande letteratura.

Ciò che sul suolo tedesco invece nutrì e svolse in così ampie proporzioni una ricchissima vegetazione di sistemi, usciti, come quelli del periodo neoplatonico e del medievale, dall'unione del pensiero metafisico con la grande speculazione mistico-religiosa, fu, oltre l'indole di quelle menti, tutto un complesso di condizioni storiche, fatte alla coltura e alla vita della nazione tedesca dalle conseguenze della Riforma e specie dalla guerra dei trent'anni; per le quali essa entrava, più di un secolo dopo delle nazioni occidentali sue vicine, in possesso del suo proprio genio e del suo pensiero e di una coltura sua propria e in piena storia moderna. È un fatto questo, che nessuno storico ha, che io sappia, valutato abbastanza nelle sue conseguenze sullo svolgimento della filosofia tedesca moderna.

L'entrata in ritardo — mi si lasci dir così — del pensiero germanico nella storia del pensiero d'Europa, ebbe, io credo, questo effetto: ch'esso vi portò, insieme alla sua vocazione per le grandi speculazioni, certe disposizioni e tendenze e abitudini mentali, dovute al momento storico, in cui durava ancora tutta la vita della nazione; le quali resero possibile che anche ai tempi del Kant e dopo, fino alla morte dell'Hegel e fino, quasi, a noi, l'età delle creazioni metafisiche grandiose, da paragonare solo con le maggiori dell'antichità e del medio evo, si protraesse in Germania, quando era già trascorsa ormai pel resto d'Europa. Sistemi suggeriti da una così alta e trascendente poesia del pensiero, come quello del Fichte, come quelli dello Schelling e di Arturo Schopenhauer, che da tante parti toccano e riproducono il misticismo religioso medievale, non sarebbero infatti stati possibili in un'età dominata dallo spirito della scienza, sopra tutto poi non sarebbe stato possibile il largo, persistente discepolato che

ebbe ognuna di quelle scuole, se tutta la coltura intellettuale, morale, religiosa e sociale di quel popolo non avesse concorso a creare intorno ad esse un ambiente atto a produrle e a farle vivere. Ciò spiega, a mio avviso, il rapido, improvviso sparire, che fece anche in Germania la speculazione metafisica, non appena il prevalere assoluto degli studî critici, storici e scientifici si accompagnò, anche là, sulla fine del periodo romantico, col venir meno di tutto quel complesso di condizioni e di abiti di mente, che anche nella letteratura e nell'arte avevano protratto in pieno secolo decimonono l'età della grande ispirazione geniale e delle intuizioni speculative suggerite dall'idealismo poetico, mistico e religioso.

S'intende che io qui non ho potuto se non sfiorare la materia, lasciando agli studiosi di professione, se consenzienti con me, in massima, l'integrare e lo svolgere, se dissenzienti, il confutare queste considerazioni critiche intorno al modo, nel quale anche dai più degli storici contemporanei è intesa e trattata la storia della filosofia moderna. Riprendendo un'immagine già da me usata, sarei tentato di dire che il quadro ch'essi ci danno, specie del periodo dal Rinascimento al Kant, fa un po' pensare a quelli, di un'arte assai primitiva, in cui tutte le figure e i loro gruppi ci si presentano sullo stesso piano di prospettiva, e lo sfondo, appena delineato, non dà loro il rilievo che dovrebbero avere. Quali siano in cotesto periodo i fatti, sul cui sfondo campeggiano le grandi masse di tutto il quadro storico; quali su di esse i gruppi principali dei fatti del pensiero speculativo, che se ne staccano e che importa mettere nella loro piena luce e disporre nelle loro giuste proporzioni gli uni rispetto agli altri: ecco ciò che io qui ho voluto accennare, secondo i criterî di metodo, che fanno, a mio avviso, della storia della filosofia una disciplina rigorosamente storica e critica.

II.

TEMA

SUL SISTEMA SCIENTIFICO DI UNA STORIA DELLA FILOSOFIA (1).

Discorso del prof. ADOLFO LASSON.

Meine Herren! Niemand wird den geistvollen und anregenden Ausführungen, die wir eben vernommen haben, seinen Beifall und zum Teil auch seine Zustimmung versagen. Dennoch darf man vielleicht versuchen das Vorgetragene zu ergänzen oder auch zu berichtigen. Dass die Philosophen genau so wie andere Sterbliche auch unter dem Einflusse ihrer Umgebung, der herrschenden Begriffe und Culturzustände, der Nationalität und der Zeitströmung stehen, ist zugegeben; aber die Frage ist, ob dieser Einfluss auch das Interesse der Geschichte der Philosophie ausmacht. Für die Culturgeschichte, die Litteraturgeschichte, die Völkerkunde, die Psychologie mag es sehr bedeutsam sein, dass Descartes und Malebranche Franzosen und Katholiken, Spinoza Niederländer und Jude, Leibniz Deutscher und Protestant gewesen sind; in der Geschichte der Philosophie werden sie nach dem beurteilt, was sie für die Fortbildung der Wissenschaft geleistet haben, und das hängt mit jenen Einflüssen nur entfernt zusammen. Gewiss spielt der Zufall der Persönlichkeit, der äusseren Lage und des Temperaments, der Neigungen und Gewohnheiten auch seine Rolle in der Entwicklung eines philosophischen Systems; aber gerade von diesem Zufall sehen wir ab, wenn wir das System wissenschaftlich würdigen wollen. Die Dichtkunst und der Tanz, die Volkssitten und Volksfeste sind national verschieden; die Wissenschaft ist allgemein menschlich. In der Logik wie in der Mathematik sind wir alle einig. Es giebt italie-

(1) Segue lo svolgimento del tema precedente (n. I).

nische Physiker und Mathematiker, aber es giebt keine italienische Physik oder Mathematik. Und so giebt es auch keine italienische oder französische oder englische oder deutsche Philosophie. Haben äussere Umstände es begünstigt, dass die grossen Gedanken zuerst oder mit besonderem Erfolg oder in reinster Form im Schoosse der einen oder der anderen Nation ausgesprochen worden sind, so wird die geschichtliche Bedeutung dieser Gedanken dadurch weder erhöht noch vermindert, dass sie gerade an dieser Stelle ans Licht getreten sind. Bei den Völkern, die in der Geschichte des Gedankens hervorragen, gehen alle verschiedenen Strömungen des Gedankens durch einander. In Deutschland hat einmal ein halbes Jahrhundert hindurch ein hochgespannter Idealismus die Oberhand gehabt; der damals unterdrückte sensualistische Naturalismus rächt sich jetzt dafür durch eine um so rücksichtslosere Despotie. England hat dereinst seine Platoniker gehabt und ist dann ganz der analytischen Schule verfallen; gegenwärtig hat sich die Mehrzahl seiner Denker einem Idealismus zugewandt, der an Kant und Hegel anknüpft. Man kann weder die französische noch die italienische Nation für eine besondere Richtung in Anspruch nehmen; wie in Deutschland oder England, so sind auch in diesen Ländern alle philosophischen Richtungen zu gleicher Zeit oder nach einander vertreten gewesen. Den Gegensatz von Germanen und Romanen in der Philosophie kann man nicht gelten lassen, auch nicht den von Katholiken und Protestanten. Die Protestanten haben ein ausgebildeteres Schulwesen, ihre Universitäten bewegen sich freier, man kann sich ungehinderter aussprechen: das ist ein Unterschied, der auch auf die Fruchtbarkeit in der Philosophie einwirken mag; aber den philosophischen Gedankeninhalt betrifft er nicht. Die Nationalität hat Einfluss auf Schreibweise, Form und Lesbarkeit der Bücher, nicht auf ihren wissenschaftlichen Wert. Kant musste kommen und zu dieser Zeit kommen; dass er gerade in Deutschland gekommen ist, das mag von vielen Umständen herrühren, von Leibniz und Wolff und der deutschen Aufklärung, vom alten Fritzen und der preussischen Strammheit; die Hauptsache war doch das Genie des Mannes, und dem Geheimnis der Genialität vermittelst der äusseren Einflüsse nachzuspüren, wird ewig ein vergebliches Bemühen bleiben. Die gleiche Umgebung hat auf tausend Dichler gewirkt, aber nur einer hat die Göttliche Komödie gedichtet. Nur diese genialen Menschen zählen in der Geschichte der Philosophie, nicht die tausend Stümper, die sich an dem gleichen Problem versucht haben. Sie zielen alle, aber nur einer trifft, und dieser eine bleibt im Tempel der Erinnerung als monumentale Gestalt

für alle Geschlechter. Und was heisst das, dass er zum Ziele trifft? Dies heisst es: er setzt da ein, wo in dieser Zeit das Problem steht, und er bringt diejenige Lösung, die für diese Zeit die mögliche und angemessene ist. Seine geniale Anlage, in dieser Umgebung herausgebildet, deckt sich mit der Aufgabe, die eben jetzt an der Tagesordnung der Geschichte ist; darum ist er der Grosse, und alle die anderen um ihn, mögen sie auch in mancher Beziehung ihm weit überlegen sein, verschwinden neben ihm wie die Sterne in der Helligkeit der Sonne. Dass aber dies jetzt an der Tagesordnung der Geschichte ist, das wird durch das Gesetz der Sache, durch die Logik der Thatsachen bewirkt. Auf Parmenides muss Zeno und auf Protagoras muss Sokrates folgen, dereinst und jedesmal wieder, ganz gleich in welchem Lande und zu welcher Zeit. Der gleiche Zug der Notwendigkeit wird in Abdera und Akragas, in Elea und Athen wirksam, und mit gleichem Erfolge, wo sich ihm die geniale Persönlichkeit zu Gebote stellt. Wir hier in Rom stehen unter demselben Gesetz der Sache wie unsere verehrten Collegen in London oder Paris, in Leipzig oder Boston, und wenn einer aus unserer Mitte dereinst zu den Unsterblichen gezählt werden sollte, was ich nicht wissen kann, so kann er das nur dadurch erreichen, dass das Gesetz der Sache in seiner Persönlickeit einen adaequaten Ausdruck findet. Darum wird es doch wohl dabei bleiben, was zuerst Hegel mit genialem Blicke geschaut hat: die Geschichte der Philosophie ist aus einem einheitlichen Gesichtspunkt zu betrachten; sie ist eine ideale Construction, und ihren Inhalt bildet die streng einheitliche Linie begrifflicher Folgerichtigkeit, mit der sich Problem an Problem und Lösungsversuch an Lösungsversuch schliesst. Die zeitliche Folge der grossen Denker und der grossen Systeme ist das Abbild der logischen Folge der notwendigen Gedanken, wie sie sich einer aus dem anderen entwickeln und sich zum Ganzen der Wahrheit geschichtlich zusammenschliessen. Die Geschichte der Philosophie ist etwas anderes als die Geschichte der philosophischen Litteratur, wie ein Philosoph etwas anderes ist als ein Schriftsteller über philosophische Gegenstände. Als Durchgangspunkte mögen wiele erwähnt werden, Plutarch von Chaeronea und Lucian von Samosata, meinetwegen auch Schopenhauer von Danzig und Nietzsche von Röcken. Aber die Geschichte des Krieges ist nicht die Geschichte aller einzelnen Actionen unterer Befehlshaber, und die Geschichte der Philosophie ist in noch höherem Grade die Geschichte der wenigen Dynasten, die die grossen Eroberungszüge im Reiche des Gedankens vollbracht haben. Die Geschichte des Gedankens verstehen zu wollen aus allerlei

psychologischen, socialen, wirtschaftlichen Einflüssen wird immer vergebliche Mühe bleiben. Denn der Gedanke entwickelt sich organisch. Dass die Eiche wurde, dazu haben Wind und Wetter, Sonnenschein und Regen, der Boden und die Nachbarschaft, jedes das Seine beigetragen; aber man kann Form und Entwicklung der Eiche nicht erklären aus Wind und Wetter und dem anderen eben Genannten. So wächst der Gedanke, gefördert oder gehemmt durch äussere Bedingungen, Einflüsse und Ursachen; aber alles das erklärt nicht das Leben des Gedankens, das aus der inneren Anlage, dem Keime erwächst. Die Welt ist eine, und die Vernunft ist eine, für alle, unter allen Himmelsstrichen und zu allen Zeiten. So ergiebt sich der Gang des Gedankens in der Menschheit mit innerer Notwendigkeit. Was ursprünglich drinnen steckt, das kommt heraus. Die Momente, die die an sich seiende Wahrheit und Vernünftigkeit umschliesst, entfalten sich eines nach dem anderen in rechter begrifflicher Folge, und das aufzuzeigen, das ist das Interesse des Geschichte der Philosophie als philosophischer Wissenschaft.

III.

TEMA.

Quali sarebbero i mezzi più efficaci per promuovere dei lavori monografici sulla storia della filosofia nella rinascenza (per es., sul Cardano, Paracelso, Della Porta) ecc.

Relazione del prof. Felice Tocco.

La storia della Rinascita filosofica non si potrà scrivere per un pezzo, se il lavoro monografico non sarà più copioso di quel che oggi non sia. Sui principali filosofi, come, per dirne alcuni, su Pico Mirandolano, sul Cardano, su Paracelso, sul Campanella medesimo mancano estese e compiute monografie. Molte volte le nostre Accademie misero a concorso questi temi, ma le risposte che ne ebbero, furono impari all'argomento, se pur talvolta non mancarono del tutto. E la ragione sta in questo: che gli scrittori della Rinascita non solo filosofi si addimostrarono, ma scienziati e spesso di gran valore. Per apprezzarli dunque convenientemente, dobbiamo essere periti non pure nelle discipline filologiche, ma benanche nelle scienze, come matematica fisica, astronomia. E, per giunta, ci è imposto l'ingrato compito di leggere parecchi volumi *in folio*, dove per ritrovare il diamante, bisogna liberarlo da un monte di scorie, fatica improba che solo con grande abnegazione si riesce a superare. È da osservare ancora, che spesso su alcuni di questi filosofi il materiale inedito non scarseggia, e delle opere edite non tutte, che vanno sotto il loro nome, a loro di fatto appartengono. Basterà l'esempio di Paracelso a mostrare che il secernere le opere spurie dalle genuine non è facile, eppure senza tale cernita la monografia definitiva non potrà venire alla luce. Per tutte queste difficoltà occorre che le Accademie di Europa si uni-

scano in un consorzio, come s'è fatto testè per l'edizione internazionale delle opere del Leibnitz. E facciano un programma dei lavori, che debbono compiersi, e dei metodi da adoperare, e stabiliscano dei premi vistosi, che allettino i più esperti studiosi. La rinascita è la culla del pensiero moderno, nè si può studiare a fondo la genesi di questo se non sono note tutte le vie che l'hanno preparato.

IV.

TEMA

PROPOSTA DI UN CORPUS PHILOSOPHORUM DEGLI UMANISTI BIZANTINI INEDITI, DISPERSI IN BIBLIOTECHE ED ARCHIVI ITALIANI. (I PRECURSORI DEL RINASCIMENTO IN ITALIA).

Relazione del prof. LUDWIG STEIN.

Come l'antica Roma fu il centro storico donde irradiarono nel mondo politica, religione e diritto, così l'Italia del medio-evo inoltrato fu il centro del rinascimento della poesia, della cultura umanistica, dell'arte e della scienza. Nel XX secolo l'italiano Marconi ci ha mostrato come si possa senza fili parlare alla distanza di migliaia di *miglia*: l'umanesimo italiano, col ridestare a nuova vita gli antichi, ha insegnato al mondo dei dotti come, senza il filo della tradizione, si possa parlare alla distanza di migliaia di *anni*.

Come Marconi collega col solo mezzo dell'aria il *mondo* antico col nuovo, talchè in un baleno essi possono intendersi fra loro, del pari l'umanesimo italiano ha ristabilito fra il *tempo* antico ed i moderno il collegamento spezzato ed interrotto dalla scienza medioevale. La cultura tecnica opera il grande miracolo di farci intendere l'un l'altro attraverso l'aria a distanza di duemila *miglia*, la cultura estetica dell'umanesimo italiano ha compiuto il miracolo ben più grande di metterci in grado di conversare, a distanza di duemila *anni*, con Platone ed Aristotile, con Pitagora e Talete, come se essi vivessero ancora in mezzo a noi. Le scienze tecniche hanno soggiogato *lo spazio*, le storiche *il tempo*. Tali miracoli non si compiono, come si credeva nei tempi della superstizione, ad un tratto ed in modo immediato, all'incirca nella maniera delle rivelazioni dei profeti o delle ispirazioni dei poeti; il metodo dell'indagine storica anzi ci ha pienamente confermato l'antica sapienza dell'oscuro filosofo di Efeso: Nulla *è*, tutto *diviene*. Senza Galilei non si sarebbe avuto

un Torricelli, senza Volta e Galvani un Marconi. L'indagine storica ci ammaestra che il movimento planetario dello spirito umano non si compie in epicicli arbitrarî, quali l'astronomia tolomaica costrusse per il cielo delle stelle fisse, bensì secondo severe leggi del moto, quali Keplero formulò per il sistema planetario. Il Keplero della storia deve, è vero, ancor nascere, ed io temo che ancor molto tempo lo dovremo attendere, perchè nella storia noi ci occupiamo dei fini, e non, come nella natura, delle cause. La natura è il regno delle cause e delle leggi, la storia è la monarchia universale dei fini e dei disegni. Lì abbiamo causalità meccanica, qui teleologia; là severa conformità a leggi stabilite, qua solamente ritmi e forme di avvenimenti; là necessità fatalistica, qua libertà morale.

La speranza in un Messia della storia ci terrà a bada forse ancora per secoli, giacchè la grande incognita della nostra scienza è di sapere se i ritmi storici, la periodicità del ricorso di tipi storici si potranno mai fissare con leggi così severe come le tre leggi del moto che Keplero sostituì agli epicicli.

Tuttavia l'aspettazione di un futuro Marconi nel campo dell'indagine storica non deve frattanto nè paralizzare la nostra energia, nè sviare la nostra attenzione dai compiti presenti della nostra scienza. Ed in verità anche il vecchio amico e predecessore di Keplero, Ticho de Brache, aveva già prima delle leggi kepleriane prodotto molto per il progresso dell'astronomia. Incombe quindi anche a noi l'obbligo di radunare accuratamente una pietra dopo l'altra, finchè un futuro principe del pensiero o un Messia intellettuale costruirà con esse l'edificio monumentale della scienza universale.

Goethe con la « devozione al piccolo » ci ha donato un bene prezioso all'animo nostro. La contemplazione dell'immenso, dei nessi eterni nella natura e nello spirito non ci deve togliere l'energia per ciò che è piccolo. Se si considera il Rinascimento italiano come la grande dote che l'Italia offrì alla civiltà dell'Europa occidentale e dell'America nelle sue nozze con la scienza e con l'arte, nozze che chiusero il medio-evo ed iniziarono l'evo moderno, devesi pur ammettere che gli umanisti emigrati da Bisanzio in Italia hanno contribuito lealmente alla formazione di questo dono di nozze che l'antico mondo porgeva ai nuovi tempi.

Certo i primi umanisti, Crisolora, Argyropulo, Teodoro Gaza, Gemisto Pletone, Gennadio, Bessarione, Giorgio di Trebisonda e Michele Apostolio, non erano forse, ad eccezione di Pletone, nè pensatori, nè caratteri di grande elevatezza.

La maggior parte di questi questuanti della scienza erano giornalisti anzichè scrittori, dilettanti più che maestri, mezzi vagabondi piuttosto che veri filosofi. Ciò non pertanto non dobbiamo deprezzare troppo il contributo da loro apportato alla genesi del Rinascimento. Essi hanno stabilito il collegamento fra Bisanzio e l'Italia, hanno unito i rotti fili della tradizione, hanno calmato ed appagato l'ansioso desiderio che i Medici, Nicolò Niccoli, Lionardo Bruni, Coluccio Salutati sentivano per il risorgimento dell'antichità.

Insegnarono il greco, tradussero opere, riportarono in Italia manoscritti da Bisanzio, cosa consueta dal Filelfo in poi, essi coi loro stimoli, coi loro eccitamenti e con le loro energiche e vivaci polemiche, crearono in certo modo un ambiente ed una corrente propizî. Gli umanisti bizantini erano simili alle prime rondini che preannunziano l'estate. L'umanesimo bizantino perciò sta al Rinascimento proprio, come la magia alla fisica, l'astrologia all'astronomia, l'alchimia alla chimica.

Il Governo italiano ha bene compreso ed apprezzato il suo dovere civile verso i più grandi campioni del Risorgimento filosofico e naturalistico, Giordano Bruno e Galileo Galilei. Con le ottime edizioni delle opere di Bruno e di Galilei, pubblicate sotto gli auspicî del Governo, l'Italia moderna ha pagato il suo tributo di gratitudine al Rinascimento, cui essa deve il meglio in tutti i campi dello scibile. Per tali pubblicazioni il Governo italiano s'è meritata la sincera gratitudine degli storici, dei filosofi, filologi e naturalisti. In occasione di questo Congresso storico internazionale io faccio il voto che il Governo italiano incarichi una Commissione di pubblicare, per il bene della scienza, un *Corpus* delle opere filosofiche degli umanisti bizantini. Ciò che l'Italia con l'edizione delle opere di Galileo e di Bruno ha fatto per l'epoca culminante del Rinascimento, compia ora per gli inizî dell'umanesimo con una raccolta degli scritti filosofici inediti, ora dispersi nelle Biblioteche italiane, degli umanisti bizantini che vissero in Italia. Non soltanto finis coronat opus; a maggior ragione si deve dire in questo caso: initium coronat opus.

Quindici anni or sono io ho cercato di radunare, cernere ed esaminare tutto il materiale che si trovava sparso nelle Biblioteche italiane. Però era superiore alle mie forze l'enorme lavoro di ordinare sistematicamente tutti i frammenti, le lettere, le notizie, le traduzioni e finalmente le vere e proprie opere ancora esistenti, e di darle alla luce in una raccolta. Mi sono pertanto limitato di utilizzare nelnell' « Archiv. für Geschichte der Philosophie » singoli brani della

mia Collectanea e di pubblicare qua e là alcune monografie. Sono ancora in mio possesso, inutilizzate, le copie di opere inedite di Giorgio di Trebisenda, Teodoro Gaza, Michele Apostolio e di altri, che io trascrissi in Firenze con l'aiuto dei miei amici Felice Tocco e Girolamo Vitelli.

Alla Commissione da nominarsi dal Governo italiano io, senza altre formalità, nell' interesse della cosa, porrei a disposizione tutte le mie trascrizioni e le Collectanea, comprendendovi le ricerche fatte nel British Museum a Londra, nella Bibliothèque nationale di Parigi, e il carteggio di Filelfo e Gaza che si conserva a Wolfenbüttel. Non voglio importunarvi con i particolari delle mie ricerche, le quali si estendono a quasi tutte le Biblioteche del Regno, ma approfitterò di questa tribuna e di questa occasione per esprimere il voto che il Governo italiano voglia compiere per i precursori del Rinascimento ciò che ha compiuto per Galilei e per Bruno.

V.

SULLA QUESTIONE PLATONICA.

Comunicazione del prof. FELICE TOCCO.

Non potrei cominciare questa mia breve comunicazione senza porgere un saluto di ossequio e di riconoscenza a due Nestori degli studi platonici, l'uno Eduardo Zeller, che pur troppo è da noi lontano, l'altro è ospite nostro carissimo, H. Usener. E dall'uno e dall'altro noi potremo dissentire, ma non sì da disconoscere il gran merito dei loro lavori, senza i quali non si sarebbero potuti compiere i posteriori; nè deve sul nostro labbro suonare parola che non sia di riverenza per sì eccelsi maestri.

In questi ultimi tempi la quistione cronologica dei dialoghi platonici s'è fatta più viva, e parecchi hanno tentato di risolverla con metodo esclusivamente linguistico, notando che in alcuni dialoghi prevalgono alcune particelle e costrutti, che sono o in parte o del tutto abbandonati in altri. Non ha guari il prof. Lutoslawski espose una audace teorica di stilometria in servizio della quistione platonica. A filologi ben più autorevoli di me questi metodi stilometrici appaiono di dubbia riuscita. Poichè se si limita il campo delle particolarità stilistiche, si è ben certi di fallire lo scopo ed arrivare a conclusioni, che nessun interprete del pensiero platonico potrebbe facilmente ammettere. Se per contrario le particolarità stilistiche si moltiplicano, accade che siffattamente s'intreccino e s'impaccino a vicenda da non poterne cavare conclusione alcuna. In ogni modo qualche cosa si è ottenuto da questi metodi; perchè diversi scrittori, sfruttando ciascuno un materiale o una statitisca da lui stesso raccolta, sono venuti nella stessa conclusione: doversi tenere il Parmenide, il Sofista e il Filebo posteriori al Fedro, al Fedone e alla Repubblica, a cui un trent'anni fa per quasi unanime consenso si premettevano. E nello stesso concetto convengono altri Platonisti, che dal contenuto stesso dei dialoghi si

ingegnano di ricavarne la successione. Non sono concordi nè nell'interpretare la dottrina platonica, nè nel valutare la polemica che Aristotile mosse al suo maestro, ma pur convengono tutti, dal Siebeck al Gomperz e al Natorp, che nel Parmenide, nel Sofista e nel Filebo si senta come un'eco di questa polemica, fatta forse nella stessa Accademia prima che fosse registrata negli scritti aristotelici.

Anche io per ben due volte e nelle *Ricerche Platoniche* del 1876 ed in una Memoria inserita negli *Studî italiani di filologia classica*, 1893, ero arrivato alle stesse conclusioni. E ben mi compiaccio che ciò, che prima pareva una eresia da non tenerne alcun conto, ora è per divenire, se non è già divenuto, convincimento pressochè comune di tutti gli studiosi. Non è mio intendimento, di fronte ai nuovi lavori, di tornare sulle mie vecchie opinioni; nè questo sarebbe il luogo più opportuno. Dirò solo per ora, riserbandomi fra poco di tornarci sopra, che io non posso accettare l'opinione testè sostenuta dal Natorp sulla sua poderosa *Platos Ideenlehre*, che Aristotile ha sempre frainteso Platone, nè poteva a meno di fraintenderlo; perchè l'uno è l'idealista critico, per cui la realtà non è per noi se non quello che possiamo conoscere o costruire: l'altro invece è il dommatico sensualista al quale la realtà è data, e l'idea non è altro se non l'astrazione dalla realtà medesima. Questa opposizione, che farebbe rimontare la filosofia critica a un tempo, in cui pareva un anacronismo anche il più lontano accenno, non si può sostenere se non interpretando col Cohen e col Natorp le idee platoniche nel senso di funzioni (direbbe il Natorp: *metodi*) del pensiero, come sono le categorie kantiane. Ma pare a me che senza un grande sforzo non si può ricavare dai testi una interpretazione siffatta, che toglierebbe al Platonismo quel carattere da tutti finora attribuitogli; e per una curiosa inversione di parti farebbe di Aristotile il rappresentante di un cieco dommatismo. A me come a tutti gli studiosi di Platone è parso invece, che in finezza critica il discepolo superasse il maestro, e che le obbiezioni da quello sollevate fossero di tal peso da meritare che questo in tre importanti dialoghi ne tenesse conto e si adoperasse a spiegare e compiere la sua dottrina per salvarla.

Ma su questi punti sarà il caso di fermarsi più a lungo, quando mi sarà dato di esaminare l'opera del Natorp con quella larghezza che merita e con gli opportuni confronti col Siebeck e col Gomperz. Per ora voglio notare una cosa sola, che cioè il Natorp mette il Parmenide, il Sofista e il Filebo tra la Repubblica da una parte e il Timeo dall'altra; che, secondo lui, quelle quistioni cosmogoniche e

quelle vedute sul Demiurgo, che nei dialoghi dialettici sono appena accennate, qui invece si svolgono con grande ampiezza. A suo tempo intendo di trattare questo spinoso argomento con la maggiore accuratezza. Per ora basterà dire che nel Timeo occorrono tutte quelle diciture, onde Aristotile trasse argomento delle sue critiche. Principalmente l'obbiezione, che il discepolo muove al maestro di separare l'idea dal mondo sensibile, pare che sia principalmente tolta dal χωρὶς del Timeo 51, E. E per questa ragione io misi il Timeo anche prima del Parmenide. Ma ora soggiungo che la conseguenza non è rigorosa; perchè se per argomenti o interni o esterni si può stabilire essere il Timeo uno degli ultimi dialoghi platonici, non anteriore se non alle Leggi ed al Critia, quanti credono nell'epoca tardiva dei dialoghi dialettici vi si acconceranno molto facilmente. E diranno come dico io oggi, che in quei dialoghi Platone non sovverte nè modifica profondamente la sua dottrina, solo la presenta in modo da premunirla contro fallaci interpretazioni. Dati questi avvertimenti, il gran filosofo poteva pur sempre adoperare l'antica dicitura, ben sicuro che, dopo le spiegazioni date, equivoci non potessero più sorgere. Il filosofo s'ingannava, le spiegazioni non bastarono ad Aristotile; ma questo è il destino dei grandi creatori, di veder chiaro dove per tutti gli altri è buio.

VI.

GLI ELEMENTI EGIZI NELLA COSMOGONIA DI TALETE.

Comunicazione del prof. ALESSANDRO CHIAPPELLI.

Uno dei punti meglio chiariti dalle indagini recenti è questo: che nelle primitive filosofie greche sia da cercarsi non già una serie d'intuizioni metafisiche e astratte: bensì di dottrine fisiche, che tentano, in vario modo, di determinare il principio sensibile e materiale della natura. Su questo carattere naturalistico e realistico di codeste prime e concrete intuizioni dei fisiologi presofistici, consentono oramai collo Zeller i più recenti espositori come il Gomperz, il Burnett ed altri. Minore è invece il consenso quando si tratta di determinare il significato e il valore originario di codesto principio fisico, il carattere di codesta ricerca, e la natura, quindi, dei primitivi sistemi. L'autorità della testimonianza aristotelica che il principio designa col termine ἀρχὴ a significare un elemento sostanziale e permanente, esercita ancora un grande ascendente anche su molti dei recenti espositori. E tuttavia l'esame dei frammenti originali a noi pervenuti persuade invece che si debba dare a codesto concetto un valore essenzialmente e principalmente cosmogonico, che meglio anche ravvicina cotesta intuizione alle teogonie poetiche e poetico-filosofiche da cui si svolge la riflessione filosofica, e riconduce, per un'altra via, a ricongiungerle agli influssi assiro-babilonesi ed egiziani, i soli dei quali oggi la critica storica può ammettere l'azione sul pensiero greco alle sue origini. A codesto punto di veduta da cui debbano guardarsi tali dottrine avevano bensì accennato in diverso modo e misura il Teichmüller, il Tannery e il Burnett. Ma più di recente, e con ragione, v'insisterono il Covotti, fra noi, e il Woodbridge in America [1]. Nè

[1] COVOTTI, *La Filosofia nella Magna Grecia.* Pisa 1900. — WOODBRIDGE, *The earlies Greeks Schools,* in *Philosophical Review,* Sept. 1901.

con questo vuol dirsi che una cotale derivazione genetica dell'universo da uno stato primordiale o da una primitiva materia cosmogonica, non conducesse, per via, a quelle che Aristotele, e con lui tutti i dossografi, pongono come capisaldi di quelle dottrine, la causa materiale e sostanziale, e il principio del movimento: ma vuol dirsi che il carattere cosmogonico è visibile in tutte queste dottrine, che Aristotele stesso (Met. 982 *b*, 11) attesta aggirarsi *περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως*, e criticamente meglio determinabile poi in quella iniziale di Talete [1]. Certo, questa origine fisiologica del mondo sensibile, questa costruzione del suo processo genetico, è più propria dei fisiologi ionici, più vicini agl'inizî, che di ogni altro. Il pensiero delle scuole italiche si volge, conformemente al loro spirito, più all'elemento permanente e stabile nell'universo, che alla sua genesi. E se tracce di vedute cosmogoniche si possono pure ravvisare nell'antico Pitagorismo, e nella scuola eleatica, dopochè Parmenide ed Eraclito, in questo concordi, contrapposero la conoscenza sensibile alla intellettuale ed a questa assegnarono la legge razionale del mondo, nelle scuole posteriori rimase la tendenza a spiegare la formazione delle cose per via della mescolanza o unione meccanica di elementi immutabili e senza vita. Tuttavia, i segni di questa primitiva tendenza cosmogonica si ravvisano qua e là anche in Empedocle e in Parmenide, traspariscono anzi da tutta la fisiologia presofistica. Il Woodbridge [2] ha provato che il termine *φύσις* e il verbo *φύειν* nei frammenti empedoclei, contrapposto ora a *θανάτου τελευτή*, ora a *ἦθος*, significa « origine » nascimento; onde il titolo degli scritti degli antichi fisici *περὶ φύσεως* doveva equivalere a *περὶ γενέσεως*. E così deve dirsi dei luoghi ove Parmenide adopera i termini *φύσις* e *φύειν*, tutti derivanti dalla parte del suo poema, ove respinge le opinioni degli uomini. Onde è ragionevole il credere che dove Eraclito ammonisce *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ* (Fr. 123 Diels), combatta la tendenza dei suoi predecessori ionici, i quali, male affidandosi alla testimonianza dei sensi (Fr. 107 D.) ed ignari che la ragione o la sapienza hanno un oggetto diverso, cioè la legge razionale del mondo (Fr. 108, 41 Diels), narrano la storia del mondo invece d'indagarne la legge razionale, a quel modo che i poeti, come lamentava Xenofane (Arist. Rhet. II, 23, 1399 *b*, 6), parlano d'una teogonia, anzichè definire la vera essenza della divinità.

(1) Lo accenna anche l'Heinze, in *Ueberweg's Grundriss*, IV Th., 9 ed. 1902, p. 266.

(2) *Philosophical Review*, 1901. — Burnett, *The Early Greek Philosophy*. Edinburgh, 1892, p. 10 e segg.

Se, dunque, Anassimandro, come attesta Teofrasto (Doxogr. 476, Simplic. Phys. f. 6 r, 24,13) fu il primo ad adoperare il termine ἀρχή [1], esso non dovette adoperarlo, come già notava il Tannery [2], nel senso filosofico di « principio » adottato poi da Aristotele, bensì nel senso di « *initium rerum* ». E quanto più risaliamo alle origini del pensiero greco, tanto più dovrà apparir chiaro questo carattere narrativo, che ravvicinava codeste prime descrizioni della natura all'Epos eroico, quasi fossero una epopea dell'universo.

Ora per quello che concerne Talete, questo ἀρχηγέτης della fisiologia ionica, (τὴν περὶ φύσεως ἱστορίαν) il suo pensiero per due linee sembra congiungersi alla cultura extraellenica, all' Egitto, da un lato, ed alla scienza astronomica babilonese, dall' altro, come pure il Gomperz inclina ad ammettere. E da questo duplice contatto potremo trar luce a determinare il senso più probabile della sua intuizione cosmologica. Dopo gli studi recenti non è più il caso di revocare in dubbio ragionevolmente la conoscenza diretta dell'Egitto per parte di Talete [3]. Se anche non lo rendessero verosimile i rapporti che le colonie ioniche avevano coll' Egitto, specialmente dopochè Psammetico I aperse ai Greci i porti egiziani, e la fondazione della colonia Milesia a Naucratis [4], ce lo farebbero credere la notizia, risalente già ad uno scolare d'Aristotele, della misurazione delle Piramidi da lui fatta per la lunghezza della loro ombra (Plin. N. H. XXXVI, 12, 82; Plutarch. Sept. Sap. Conv. 147 A), e più l'altra della spiegazione delle inondazioni del Nilo, che Aristotele ed Erodoto derivarono probabilmente da Ecateo, concittadino di Talete, ed è da altre testimonianze espressamente attribuita a questi (Aet. IV, 1, 1 Doxogr. 384), e specialmente l'autorità d' Eudemo, lo storico dell'antica matematica (presso Procl. in Eucl. 65 ed. Friedlein), che attesta avere egli derivati i principî della geometria dai suoi viaggi in Egitto (εἰς Αἴγυπτον ἐλθών). Nè importa, pel nostro scopo, il ricercare se la geometria egizia intorno alla metà del VII secolo fosse poco oltre avanzata da quello che richiedessero le necessità

[1] Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, p 15, Berlin, 1903.

[2] Tannery, *Pour l'hist. de la sc. hellène*. 1887, p. 97.

[3] Anche il Gomperz, *Griech. Denker*, 2 aufl. 1903, p. 39, riconosce la necessità d'ammettere il viaggio di Talete nell'Egitto. Cfr. Cantor, *Gesch. d. Mathematik*, I, 1880, p. 98 e segg.

[4] Sulle scoperte archeologiche di Naucratis, cfr. *Third Memoir of the Egyptian exploration Fund* — Naucratis (Part I, 1884-85) by Flinders Petrie, London, Trübner 1886 ed. Hirschfeld, *Die gründung von Naukratis*, in *Rhein. Museum*, 42, 2, 1887, pp. 209-220. — Duncker, *Gesch. d. Alterth.* VI, 294.

tecniche dell'agrimensura da cui sorse, come credono il Bretschneider e il Tannery (e con essi il Burnett) (1) o non piuttosto si debba attribuire alla scienza matematica degli Egizi una maggiore estensione come inclinano a credere invece il Cantor e l'Allmann (2); perchè, per quanto si dica, il famoso papiro Rhind non può essere decisivo; e nemmeno preme qui ricercare se Talete abbia fatto avanzare di molto la geometria egizia, come farebbero credere le proporzioni geometriche a lui attribuite, o fino a qual punto lo possa aver fatto. Quello che pare indubitabile è che egli, come gli altri mercatanti milesî, condotto in Egitto, probabilmente per ragioni commerciali, quivi avesse occasione di allargare le sue cognizioni (3), e che solo più tardi, e quasi già vecchio, si consacrasse alla scienza della natura (Themist. Or. XXVI, p. 317), come fa credere anche l'aneddoto narrato da Platone (Theaet. 174 A). D'altra parte se una malsicura tradizione, e per ragioni genealogiche (4) e per le sue cognizioni nautiche, lo ricongiunge ai Fenicii, la sua scienza astronomica, per la quale era celebrato non da Eudemo soltanto, ma da Erodoto, da Democrito, da Eraclito (Fr. 38 Diels) e da Senofane (Diog. L. I, 23), e di cui dette prova nella celebre predizione dell'eclisse solare del 585, sembra indicare i suoi rapporti colla scienza babilonese, che il Gomperz ammette avere egli potuto conoscere in Sardi (5). E da questa stessa sorgente pare avere altresì derivate le sue predizioni di terremoti, che gli giovarono ai suoi scopi commerciali, e gli consentirono di poter prevedere uno straordinario raccolto d'olive (Arist. Pol. I, 11, 1259 *a* 6. Cic. De div. I, 111; Diels, *Fragm. der Vors.* p. 10) Ad ogni modo, noi abbiamo, per così dire, la mano libera nel ricercare gli antecedenti della dottrina fisica di Talete. Poichè la tradizione antica intorno ad essa era incerta, ed Aristotele ne parla in termini sempre dubitativi (*ἴσως, ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι, ὅν (λόγον) φασιν εἰπεῖν Θαλῆν*), e non per notizia diretta; mentre poi le fonti dossografiche danno alle semplici congetture di Aristotele valore di notizia storica e positiva (6). Questo apparisce, come è noto, dalle

(1) *Early Greek Phil.*, p. 17 e segg.

(2) Cantor, *Geschh. d. Math.*, *I*, 117. — Allmann, *Geometry from Thales to Euklid* (Hermathena, III, pp. 164-174).

(3) Bretschneider, *Die Geom. vor Euklides*, Leipzig, 1870, pp. 35-55, cfr. Döring, *Gesch. der Griech. Philos.*, I, 17 e segg., Leipzig, 1903.

(4) Diels in *Archiv. für Gesch. d. Phil.*, II, 165, ed Immisch, Ibid. 515. E. Meyer in *Philologus*, N. F. II, 268 e segg.

(5) *Griech. Denker*, 2aufl. 1903, pp. 39 e 422.

(6) Burnett, *Early Greek Phil.*, p. 41. — Döring, *Gesch. d. griech. Phil.* I, 22 e seg.

ragioni che Aristotele escogita a spiegare la dottrina di Talete « che l'acqua è il principio o l'elemento di tutte le cose » (στοιχεῖον per Aristotele equivalente ad ἀρχή Met. I, 3, 983 *b*, 6), cioè la virtù nutritiva e generativa dell'elemento umido (Ib. 983 *b*, 18); in ciò più tardi seguito da Teofrasto e dai dossografi, che vanno ampliando il pensiero di lui. Una simile generalizzazione e induzione sarebbe stata, come altri ha ben notato [1], soverchiamente audace anche per quel tempo. Ma noi possiamo tentare la ricostruzione della cosmologia di Talete, seguendo altra via. E su questa via ci conducono due notizie degli antichi relative a Talete. Una notizia di Aristotele ci dice che per Talete la terra riposava sopra l'acqua (Ib. e De Coelo, II, 13, 294 *a* 28), come un legno galleggiante. Questa osservazione non poteva logicamente condurre Talete a considerar l'acqua come elemento costitutivo della terra (Cic. Acad. II, 18, *ex aqua... constare omnia*), ma piuttosto a tenerla per origine e sostegno di essa. Egli deve avere osservato, da una parte, che la terra, circondata dal mare, su questo riposa: e quindi deve essere stato tratto ad indurre infantilmente che dal mare, o dall' acqua derivasse originalmente ogni essere. Di questa identificazione dell'elemento umido col mare presso gli antichi ci è testimone Aristotele stesso (Meteorol. II, 2, 354 *b*, 15) ἐκ ταύτης τῆς ἀπορίας, καὶ Ἀρχὴ τῶν ὑγρῶν ἔδοξεν εἶναι καὶ τοῦ παντὸς ὕδατος ἡ θάλασσα. La quale notizia dimostra il fondamento della testimonianza a cui attinge Seneca, il quale di Talete dice (Nat. Quaest. VI, 6, 1): *totam terram subiecto iudicat humore portari et innari, sive illud Oceanum vocas, sive magnum mare.* D'altra parte deve avere posto mente all'esistenza di fiumi sotterranei, e allo erompere delle fonti dalle fenditure del terreno, cagionate dai terremoti (Ib. 2), i quali da altre fonti dossografiche e fors' anche da Erodoto [2] sappiamo avere egli derivati dall'azione delle acque marine (Aet. Plac. III, 15, 1 Dox. 225. Hippol. Ref. I, 1. Senec. Ib. e III, 14); a quel modo che nelle infiltrazioni marine oggi parecchi geologi ricercano una delle cagioni dei fenomeni vulcanici. Notevole è anzi che il Lyell, il grande geologo [3], accennando al divieto pitagorico, comune ai sacerdoti egiziani, di cibarsi del pesce, lo ricolleghi secondo Plutarco [4] alla teoria di Anassimandro sulla genesi talassica degli esseri organici, e

[1] Milhaud, *Leçons sur l'origine de la science grecque*. Paris, 1893, p. 166.
[2] Herod. VII, 129: ὅστις γὰρ νομίζει Ποσειδέωνα τὴν γῆν σείειν κτλ.
[3] Lyell, *Principes de Géologie* (trad. franç.), I, 1873, p. 15.
[4] *Quaest. Conv.* VIII, 8, cfr. *De Is. et Os.* 33.

alla dottrina di Talete della terra come escita dal seno del mare; dottrina che egli suppone derivata dalla Siria o dall'Egitto, e che certamente gli antichi attribuiscono costantemente agli antichi Egizi ([1]).

Ad ogni modo era naturale che il mare Talete credesse infinitamente disteso; e non solo orizzontalmente bensì ancora inferiormente. Rappresentatasi la terra come natante sulle acque, non poteva supporre la sfericità della terra isolata nello spazio, al modo di Anassimandro. Aristotele ci parla d'un legno, Teofrasto (Aet. III, 15, Dox. 380). aggiunge *καθάπερ τὰ πλαταμώδη καὶ σανιδώδη ἐπὶ τῶν ὑδάτων*, e Seneca, che deve attingere, checchè ne dica lo Zeller ([2]), da buone fonti, poichè concorda con Aristotele (Nat. Quaest. VI, 6, I) dice *Hac unda sustinetur orbis velut aliquod grande navigium et grave his aquis, quas premit.* La quale raffigurazione della terra secondo Talete ci richiama già naturalmente l'opinione affine degli antichi Egizi intorno a quell'isola navigante e mobile sulle acque, *Χέμβις* o *Χέμμις*, (egiz. Chbt.) di cui parla un frammento d'Ecateo, e di cui Erodoto assevera di non averla veduta muovere sull'acque, come attestavano gli Egizi (Herod. II, 156, *οὔτε πλέουσαν οὔτε κινηθεῖσαν εἶδον [ἡ νῆσος πλωτή]*). Ecat. Fr. 284. (Müller, Fragm. Histor. graec. II). *ἔστιν δ' ἡ νῆσος μεταρσίη καὶ περιπλεῖ [ἐπὶ τοῦ ὕδατος] καὶ κινεῖται ἐπὶ τοῦ ὕδατος* ([3]).

La figura della terra, circuita e sostenuta dalle acque per Talete aderisce ancora alla intuizione omerica dell'Okeanos che recinge la terra: poichè l'idea della terra isolata nell'aria, nel centro del mondo, nasce con Anassimandro, escogitata per spiegare la circolazione del sole e degli astri al di sotto dell'orizzonte. Per Talete gli astri dovevano contornare lateralmente il disco terrestre, come troviamo dopo di lui in Anassimene, e, prima di lui, in un frammento del poeta ionico Mimnermo (Fr. 12 Bergk) ove è raffigurato Helios portato sopra un calice d'oro a fior d'acqua (*ἄκρον ἐφ' ὕδωρ*) dal paese delle Esperidi verso l'Oriente. Non aveva, dunque, bisogno di cercare quale fosse il sostegno dell'acqua o del mare, come gli rimprovera Aristotele; chè l'acqua si prolungava al di sotto della terra infinitamente. Simplic. Phys. 105 *b*, *οἱ μὲν ἕν τι στοιχεῖον ὑποτιθέντες τοῦτο ἄπειρον ἔλεγον τῷ μεγέθει, ὥσπερ Θαλῆς μὲν ὕδωρ* (che è il commento al luogo

([1]) Cfr. oltre i luoghi plutarchei sopra addotti, Diod. I, 10 e Movers, *Die Phoenicier*, I, 133 segg.

([2]) Zeller, I⁵, 1892, p. 195, 1.

([3]) H. Diels, *Herodot und Hekataios* in *Hermes*, XXII, 1887, p. 420 seg.

d'Aristotele Phys. III, 4, 203 *a*, 16). Così più tardi Senofane si rappresentava la terra come prolungata inferiormente all'infinito, secondo la tradizione esiodea, e così forse anche Ferecide, che, secondo me non a ragione, il Diels volle ricollegare ad Anassimandro (1).

Qualunque sia però la forma della terra, tutto induce a credere che Talete se la raffigurasse escita dalle acque o dal mare, a quel modo che gli Egizi dicevano (ed Ecateo riferiva nella patria di Talete), che l'Egitto fosse un *δῶρον τοῦ ποταμοῦ* (Herod. II, 5 e 15) (2). E come la terra, originati dall'Oceano o dall'acqua primitiva dovè credere gli astri e le cose tutte, per mezzo della terra a cui sono affini gli astri e il sole. Così almeno fanno credere, non considerate dallo Zeller (3), alcune notizie dossografiche della cui autorità non abbiamo ragione di dubitare (4) come quelle che rispondono ad ogni verosimiglianza e concordano con tutti gli altri dati.

È ben naturale che di questa teoria nettuniana di Talete (per chiamarla con un termine della geologia moderna) si trovino le tracce presso gl'immediati successori di lui. Una preziosa notizia dossografica che risale a Teofrasto, ci attesta che Anassimandro, ripetendo un concetto del suo maestro e concittadino, della quale abbiamo sopra ragionato, considerasse il mare quale residuo della umidità primitiva; il che è appunto derivazione del principio di Talete. (Aet. III, 16, 1. Dox. 381) *Ἀναξίμανδρος τὴν θάλασσάν φησιν εἶναι τῆς πρώτης ὑγρασίας λείψανον* (5); ed è probabile che già Talete spiegasse l'origine della

(1) Diels, *Archiv.*, I, 1, 1887.

(2) Arrian., *De exped. Alex.* V, 6: *Αἴγυπτον τε Ἡρόδοτος τε καὶ Ἑκαταῖος οἱ λογοποιοὶ δῶρόν τε τοῦ ποταμοῦ ἀμφότεροι ὡσαύτως ὀνομάζουσι.*

(3) Zeller, I5, 1892.

(4) Hippol., *Philos.* I, 2 (Doxogr. 555): *ἐκ γὰρ αὐτοῦ* (sc. *ὕδατος*) *καὶ ἄστρων κινήσεις γίνεσθαι.* — Seneca, N. Q. III, 13, *ex hoc surrexisse omnia.* Aet. Plac. II, 13. 1, (Doxogr. 341): *Θαλῆς γεώδη μέν . . . τὰ ἄστρα* II, 20, 9, (Dox. 349) *γεοειδῆ τὸν ἥλιον* II, 26, 8, *γεώδη τὴν σελήνην* (Dox. 356).

(5) Arist., *Meteorol.* II, I, 353 *b*, 6. Ib. 2, 355 *a*, 21 (Zeller, I5, 220, 2; Diels, *Fragm. der Vors.* p. 20). Questo residuo della ipotesi cosmogonica di Talete può aver dato luogo all'erronea affermazione del Pseudo-Aristotele *De Xenoph.* 975 *b* 22 (Diels, *Aristotelis qui Fertur De MXG.* 19, Berlin 1900) che identificherebbe la dottrina del discepolo con quella del maestro: *ὁ μὲν ὕδωρ εἶναι φάμενος* (*ὁ Ἀναξίμανδρος*) *τὸ πᾶν.* — Zeller, ib., cfr. Diels, *Zur Pentemychos des Pherekydes*, in *Sitzungsber. d. Berl. Ak.* 1897, p. 154. La tradizione di questa importanza dell'elemento umido primitivo tra i fisici era attestata da Teofrasto Alexandr. f. 91 *r.*: *οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν* (*τῶν φυσικῶν*) *ὑπόλειμμα λέγουσι τὴν θάλασσαν τῆς πρώτης ὑγρότητος. ὑγροῦ γὰρ ὄντος τοῦ περὶ τὴν γῆν τόπου τὰ πρῶτα τῆς ὑγρότητος ὑπὸ τοῦ ἡλίου ἐξατμίζεσθαι . . . τὸ δέ τι αὐτῆς ὑπολειφθὲν ἐν τοῖς κοίλοις τόποις θάλατταν εἶναι. ταύτης τῆς δόξης ἐγένοντο, ὡς ἱστορεῖ ὁ Θεόφραστος, Ἀναξίμανδρός τε καὶ Διογένης* Dox. 494 11.

vita e degli animali come derivante dall'acqua, a quel modo che certamente sappiamo aver fatto Anassimandro. Nel sistema cosmogonico di Anassimandro, l'acqua ha una importanza notevole. Un'eco se ne può trovare ancora nei frammenti di Eraclito dove è detto che dal mare si genera la terra e l'etere infuocato (Fr. 31 Diels), e nel mare torna la terra nel periodo della distruzione cosmica (Fr. 23 Bywater); dove accade notare come Clemente Alessandrino che li riferisce, in nome d'Eraclito, aggiunge che l'elemento umido o il mare fosse per lui il seme d'ogni ordine cosmico (*ὑγρὸν τὸ ὡς σπέρμα τῆς διακοσμήσεως*) (1). Così pure è a credere che le osservazioni geologiche di Senofane sui pesci e le conchiglie marine nelle latomie di Siracusa e nell'isola di Paros si collegassero anche a questa teoria della origine talassica della terra (Hippol. Ref. I, 14, Doxogr. 566, 1, *ὑπὸ τοῦ ὑγροῦ λύεσθαι*) ed a questo concetto del *πρῶτον ὑγρὸν* (2), che era come un ricordo della dottrina di Talete. Ed anche più chiare tracce ne ravvisiamo ora nel frammento ginevrino di Senofane, ove il *μέγας πόντος* è il *γενέτωρ* di un gran numero di fenomeni naturali (3) e fors'anche in Parmenide e in Empedocle (4), finchè le ultime risonanze della intuizione taletiana si trovano, come è noto, in Ippone il contemporaneo di Pericle (5), e forse anche nel celebre *ἄριστον μὲν ὕδωρ* di Pindaro.

Questa persistenza d'una intuizione risalente a Talete nella tradizione dei filosofi ionici è un fatto assai notevole. Quello che però nei successori è rimasto come dottrina secondaria, nella intuizione primitiva del maestro dovea esser principale, ed avere questo senso cosmogonico: l'acqua o il mare fu l'elemento primordiale o il seme, il

(1) Diels, *Herakleitos von Ephesos*. Berlin, 1901, p. 8.

(2) Karsten, *Philos. Graec. vet. Reliq.* I, 154. Se Diogene IX, 2, parla d'una opposizione di Senofane a Talete, questo può riguardare il carattere generale della dottrina.

(3) Diels, *Sitzungsber. d. berl. Akad.* Jun. 1891, *Archiv. für Gesch. der Philos.* Bd. IV, 4, 1891, p. 652; cfr. Fairbanks, *The First Philosophers of Greece.* London, 1898, p. 68.

(4) Empedocl., v, 320 ss. (Mullach): . . . *οὐ γὰρ μῦθος ἀπόσκοπος οὐδ' ἀδαήμων | οὐλοφυεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον | ἀμφοτέρων ὕδατός τε καὶ ἴδεος αἶσαν ἔχοντες.* Diels, *Fragm. d. Vors.* p. 200 e segg. Cfr. Gruppe, *Griech. Culte und Mythen*, p. 658 e forse Parmenide presso Diog. Laert. IX, 22: dove invece di *ἡλίου* deve leggersi *ἰλύος*, cfr. Diels, Dox. 482, 19; Zeller. I5 (1892), p. 578.

(5) V. i luoghi raccolti in Ritter-Preller, *Hist. phil. graecae.* Ed. Sept. 1886, I, 180. — Zeller, Diels, *Fragm.*, p. 232 e segg. e il frammento ginevrino negli Scolî all'Iliade in *Archiv für Gesch. d. Philos.* Ib. p. 653.

germe generatore delle cose. Ἀρχή, dunque, nel senso di *initium*. Perciò troviamo in Cicerone N. D. I. 10, 25, *Thales aquam dixit esse initium rerum,* e Plutarco chiama (Vita Omer. 22, Dox. 94) l'ὕδωρ di Talete *κοσμόγονον στοιχεῖον*, come in Ireneo (Haer. II, 14, cfr. Dox. 171) è chiamata *universorum generationem*. Il che, del resto, per chi ben guardi, trasparisce dalla stessa testimonianza d'Aristotele su Talete; il quale distingue (Met. I, 3, 983 *b*, 6) *τὸ ἐξ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα* da *τὸ ἐξοῦ γίγνεται πρώτον,* cioè l'elemento sostanziale dal principio generatore. Ora quest'ultimo è appunto il principio ammesso da Talete, cioè l'umidità primitiva (983 *b*, 18, *τὸ δ'ἐξ οὗ γίγνεται, τοῦτ ἔστιν ἀρχὴν πάντων*). Ed Aristotele stesso ci mette sulla via per cercare l'origine e il senso originario di questa intuizione, quando la ricollega alle antiche teogonie (*πρώτους θεολογήσαντες*) e alla intuizione omerica, e fors'anche orfica ed esiodea (Iliad. XIV, 204, 206) a cui pure accennava Platone (Cratyl. 402 B), di Oceano progenitore dell'universa natura: come più tardi Cratete di Mallo richiamava ai versi omerici (Iliad. *Φ* 195) l'analoga concezione di Senofane ([1]). Ma chi volesse far fondamento su questo per cercare gli antecedenti puramente ellenici della fisiologia di Talete, avrebbe poco soccorso. Poichè la stessa *Διὸς ἀπάτη* omerica, che è l'unico episodio che somigli ad un poema teogonico ([2]), accenna ad un altro principio cosmogonico; come la teogonia esiodea poggia sulla priorità del principio tellurico o pone il chaos come primitivo ([3]) anzichè sopra l'intuizione nettuniana o talassica; e lo stesso può dirsi sostanzialmente delle più antiche cosmogonie orfiche a cominciare dalla teogonia rapsodica e dei sistemi di Epimenide, di Ferecide e di Acusilao. E in ogni modo converrebbe ricercare se questa cosmogonia greca non derivi essa medesima da influssi etxra-ellenici, tanto più che essa è stata ben presto sostituita da altri tipi di sistema teogonico. D'altronde i poeti classici, a cominciare da Omero, si rappresentano il cielo come solido ed anzi metallico, *σιδέρεος, χάλκεος, πολύχαλκος*; mentre in Talete troviamo una intuizione specificamente egizia degli astri, che, come la

([1]) Diels, in *Archiv f. Gesch. d. Phil.* IV, 4, 1891, p. 652.

([2]) Gruppe, *Griech. Culte und Mythen,* 1887, I, p. 614, 023 e Diels, *Archiv. f. G. d. Phil.* II, p. 90. — Burnett, op. cit., p. 5.

([3]) È naturale che i dotti greci si argomentassero di mostrare l'origine ellenica della intuizione di Talete. Come Aristotele la collega alle teogonie omeriche ed orfiche, così più tardi fu collegato ad Esiodo interpetrando il Chaos esiodeo come ὕδωρ una interpetrazione che sembra risalga a Zenone di Cizio, cfr. Kern, *De Theogoniis,* 1888, p. 86.

terra, navigano nel cielo, nel *liquido aere*. Nè maggior fortuna avrebbe chi ne cercasse gli antecedenti nelle antiche cosmogonie aryane o nelle intuizioni indiane; poichè se nel Rig-Veda, India è figlia dell'acqua, e se in generale questa è posta al principio delle cose, la possibilità di una attinenza della fisica di Talete colla lontana India è interamente da escludersi.

Ben altre affinità noi troviamo invece volgendoci alle cosmogonie semitiche, ed a quei popoli dei quali è verosimile o certa storicamente la notizia che ne poteva avere Talete. Quello che il Gruppe e il Kern hanno dimostrato probabile rispetto alla infiltrazione d'intuizioni fenicie nelle dottrine orfiche, è forse tale anche più per Talete. Se non che la dottrina dell'origine dell'universo dal fimo (*Μώτ*) o dalle acque, che troviamo attribuita al mitico Sancumiatone, e che ha notevoli attinenze con quelle parti di Diodoro e di Plutarco che provengono da Ecateo, sembra essere di derivazione egizia, come già aveva riconosciuto Filone di Byblos (presso Euseb. Praep. ev. I, 18, 1). Invece se Talete poteva aver conosciuto in Sadi, come pare, il periodo astronomico babilonese, *Saros*, non può essere senza qualche significato il trovare nell'antica cosmologia babilonese una singolare somiglianza con quella di lui, come si può ricomporre dalle notizie antiche. A chi guardi difatti la rappresentanza grafica che di quella ha data l'Jensen (*Die Kosmologie der Babylonier*, Strassb. 1890, Taf. 4) darà a pensare il vedervi raffigurata la terra navigante sulle acque o sul mare cosmico (*Zuaba-apsû*) *ὥσπερ ξόλον ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον*: e al disopra, nel cielo interno, l'oceano celeste (*zíkuma* e *idima*) (¹). La quale intuizione si ritrova anche presso l'antico Israele: poichè più volte nell'Antico Testamento (come nel Salmo CIV, nel CXLVIII, Dan. III, 60) si parla delle « Acque Superiori del Cielo »; e il *tehom* biblico è spesso identificato colle acque (Psalm. CXXXVI).

Ma e le verosimiglianze storiche, e le testimonianze antiche, e le affinità intrinseche ci conducono più sicuramente all'Egitto. Se anche ci mancassero notizie delle relazioni di Talete colla cultura egizia, basterebbe a farcele supporre quello che sappiamo sulla larga diffusione di essa presso i corregionari di Talete, come Ecateo, e sui contatti speciali dei Milesi coi porti e coi centri egiziani. Che Talete abbia derivata dalla cosmogonia egizia l'idea della forza o virtù for-

(¹) Anche ai piedi della figura di Marduk, il supremo dio babilonese, ritrovata nei recenti scavi del Koldewey ad Hillah (Iasthoow, *Harper's Magazine*, April 1902), sono rappresentate le acque, simbolo dell'abisso primordiale.

matrice o generatrice dell'acqua quale primitivo elemento, non era ignoto agli antichi. Ne troviamo anzi chiare indicazioni in Plutarco e in Simplicio (¹), ed è reso verosimile da ciò che sappiamo intorno alla conoscenza che nella Ionia si aveva delle intuizioni egizie sulla origine del Nilo e sull'oceano primordiale. « Noi sappiamo difatti da Erodoto (così altrove io scriveva) (²), che nella Ionia correvano molte opinioni (*Ἰώνων γνῶμαι*) sulla natura del suolo egiziano e sull'origine del Nilo, fra le quali egli cita l'opinione di Talete, quella di Ecateo, ed un'altra attribuita ad Anassagora (³). D'altra parte lo stesso storico ci attesta che i sacerdoti egiziani avevano in dispregio la terra ellenica, come quella che, non essendo irrigata da fiumi come l'Egitto, avrebbe corso il pericolo una volta o l'altra di restare infeconda per aridità, dovendo aspettarsi dalle piogge, o dal beneplacito di Giove, la propria fecondità (Ib. II, 13). Questa superba censura, alla quale pure Erodoto sottoscrive (Ib. 14), doveva esser conosciuta da Eraclito: poichè noi sappiamo che il geografo Ecateo di Mileto che in Egitto era stato familiare dei sacerdoti (Ib. 143. Hec. Fr. 276), aveva fatta sua questa loro opinione sulla condizione infelice della terra greca (Fragm. hist. graec. I, 19, fr. 279); mentre egli, come poi fa Erodoto, ripetendo un detto dei sacerdoti egiziani (II, 7), celebrava l'Egitto come un dono del Nilo (Her. II, 5, 15). Questa dottrina dei sacerdoti egiziani sulla loro terra si ricollegava alla loro cosmogonia religiosa . . . . ».
Onde, come già sapeva Ecateo, gli Egiziani facevano derivare il Nilo dall'immenso oceano circonfluente (⁴). Osiris, che venne ben presto identificato col Nilo, è quindi per essi, secondo le notevoli parole di Plutarco « l'universale principio e la forza dell'umidita, causa della generazione ed essenza germinale delle cose » (⁵). Opinione la quale doveva esser ben nota e diffusa in Grecia se trovasi riprodotta in un

(¹) PLUTARC., *De Is. et Osir.* 34: *ὥσπερ Θαλῆ μαθόντα παρ' Αἰγυπτίων ὕδωρ ἀρχὴν ἀνάσσον καὶ γένεσιν τίθεσθαι*, cfr. SIMPLIC. *De Coel.*, II, 13. — MARTIN, *Mémoire sur les hypothèses astron. des plus anciens philos. de la Grèce*, Paris 1878, p. 49.

(²) Atti della R. Accademia di Scienze mor. e pol. di Napoli, a. 1887.

(³) Herod. II, 20.

(⁴) MUELLER, *Fragm. histor. graec.* I, p. 19, fr. 278 (HEROD. II, 21): *οἱ μὲν κατ' Αἴγυπτον ἱερεῖς ἀπὸ τοῦ περιρρέοντος τὴν οἰκουμένην Ὠκεανοῦ φασὶν αὐτόν (τὸν Νεῖλον) τὴν σύστασιν λαμβάνειν, ὑγιὲς οὐδὲν λέγοντες.*

(⁵) PLUTARC., *De Is.* 33: *Ὄσιριν μὲν ἁπλῶς ἅπασαν τὴν ὑγροποιὸν ἀρχὴν καὶ δύναμιν, αἰτίαν γενέσεως καὶ σπέρματι ουσίαν νομίζοντες.*

frammento di Pindaro [1] con parole che hanno una singolare affinità con quelle di Aristotele (Met. I, 3, 983 *b*, 22) relative a Talete.

Ora la testimonianza dei più autorevoli egittologi, quali il Maspero, il La Page Renouf, il Brugsch, l'Hommel, il Wallis Budge, e il paragone diretto del massimo documento dell'antica religione egizia, ci offre non soltanto una generale analogia colla intuizione fisica di Talete, quale l'han già notata il Teichmüller, il Tannery, Milhaud e l'Jacobi [2], ma alcuni tratti specifici che non possono lasciar luogo a dubbio su queste attinenze, e giovano anzi a determinare il senso più preciso della dottrina del cosmologo di Mileto. Lo indica già l'analogia del modo onde Talete si raffigurava la terra galleggiante sulle acque e la opinione degli Egizî sull'isola galleggiante Chembis, nota ai Milesi: lo conferma la rappresentazione dell'oceano celeste e della navigazione in esso degli astri, idea della cosmologia egizio-babilonese, che tutti gl'indizî ci fanno credere, checchè ne dica lo Zeller, accolta da Talete e di cui trovò tracce in Eraclito il Teichmüller [3]. Come sappiamo certamente per Anassimandro e come è naturale crederlo derivazione da Talete, anche per gli Egizî il mare che circonda il giro della terra è un resto dell'acqua caotica primitiva. L'Oceano, il Nilo cosmico, che distendeva la sua enorme superficie nell'emisfero inferiore e superiore del cielo, e i cui flutti, nel suo corso diurno e notturno, solca la barca solare, era considerato come Nu, principio generatore della materia umida primitiva (e Nunet nell'aspetto femminile, come colei che genera la luce) [4]. Gli antichi Egizî, come osserva il Brugsch [5], si raffiguravano l'origine del mondo per analogia del sorgere quotidiano del sole, che, uscendo dal mare, sveglia la vita. Nel mattino del mondo non era nè il cielo, nè la terra. Cinta dalle tenebre riempiva tutto l'illimitata acqua, o Nu, che in sè conteneva i germi del mondo futuro. Nel cap. 17 del *Libro dei Morti* si chiede « chi è il più antico e grande Iddio » e si risponde Nu o l'acqua primitiva; e questa s'invoca nel cap. LVII, 1 sotto il nome

(1) Hippol., *Ref.* V, 7: *Αἰγύπτῳ δὲ καὶ νῦν Νεῖλον, ἰλὺν ἐπιλιπαίνον ὑγρᾷ σαρκουμέναν θερμότατι σώματα ζῶντ' ἀνδιδοῖ.*

(2) Jacobi, *Der altägyptische Göttermythus in seiner Beziehungen zur griech. Naturphilos.*, nel *Philosophisches Jahrbuch*, 15 Bd. 1902. pp. 49-53.

(3) Teichmueller, *Neue Studien z. Gesch. d. Begriffe*, II, 1878. p. 224.

(4) Brugsch, *Die Religion und Mythologie der Alten Aegypter*. Leipzig, 1884, I, p. 129. — Maspero, *Hist. anc. d. peuples de l'Orient*, 1876, p. 27.

(5) Brugsch, op. cit., I, 102. Cfr. Schiaparelli, *Il libro dei funerali degli antichi Egizî*, II, 175. Torino, 1882.

di Nilo celeste, in cui Osiris-Tum compie la sua quotidiana navigazione. La scena raffigurante la creazione si trova sul sarcofago di Seti I Re (1), come nel così detto Papiro di Anhai, pubblicato recentemente del Wallis Budge (2). Nu, il Dio dell'acqua primordiale, ivi è rappresentato in atto di sostenere la barca solare, e il disco solare superiore. Nello spazio acquoso superiore è la Dea Nut o Nunet che accoglie, ricurva, il disco solare. E la Dea Nut (o Nunet?) è chiamata ivi « potente Signora ». Così nel magnifico inno a Rā, il Dio sorgente dalla parte orientale del cielo, nel Papiro di Hunefer (3), questi sorge trionfante da Nu « l'abisso acquoso dello spazio » (the watery abyss of the Sky).

Ma l'acqua per Talete non è solo il principio, bensì il fine (*τέλος*) cioè il termine ove le cose si risolvono (4). Questa notizia dossografica è sicura; come quella che è presupposta da Aristotele medesimo (Met. I, 3, 983 *b* 6: *ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτον καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον*). Il che implica l'antitesi fra ciò che ha principio e fine, e ciò che è principio e fine e perciò non ha nè principio nè fine; e segna quindi il naturale passaggio al concetto di Anassimandro. Ma, quello che più monta, indica il punto d'unione delle due serie d'opinioni attribuite a Talete dalla tradizione antica, cioè: che l'acqua sia sostanza delle cose, e che tutte le cose sono animate e piene di Dei. In qual modo si possano combinare e coordinare queste due intuizioni, la intuizione fisica, e l'intuizione animistica e religiosa, non si sono mai domandati gli storici. Intanto il nodo che le unisce è qui. Ciò che non ha principio nè fine, com'era l'acqua per Talete è il divino (*θεῖον*). Ippolito, nel luogo citato, continua *θεῖον δὲ τοῦτο εἶναι τὸ μήτ' ἀρχὴν μήτε τελευτὴν ἔχον*. Il che spiega che a Talete, potesse attribuirsi la risposta sulla natura della divinità che trovasi in Diogene Laerzio (5).

Ora, che la mente del fisico di Mileto non si fosse elevata dalla sfera del puro animismo al concetto dell'unità vivente del tutto (*πᾶν ἔμψυχον* di Strobeo), mi pare che difficilmente possa concedersi allo Zeller (6), il quale pure chiama la dottrina taletiana un panteismo

(1) BONOMI and SHARPE, *The Alabaster Sarcophagus of Oimenepthah I King of Egypt*. London 1864, Plate XV. — BRUGSCH, op. cit., II.

(2) WALLIS BUDGE, *The Book of the Dead*. (Facsimile of the Papyri of Hunefer, Anhai, Kerāsher and Netchemet). London 1899, Plate VIII, cfr. p. 28-33.

(3) BUDGE, *Book of the Dead*, 1899, p. 3.

(4) PLAC. I, 3: *εἰς ὕδωρ πάντα ἀναλύεσθαι*. — HIPPOL. *Ref.* I, 1, (Dox. 555) *οὗτος ἔφη ἀρχὴν τοῦ παντὸς εἶναι καὶ τέλος τὸ ὕδωρ*.

(5) DIOG. I, 36: *ἐρωτηθεὶς τί το θεῖον « τὸ μή τε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτήν »*.

(6) Cfr. DÖRING, *Gesch. d. griech. Philos.*, I, 24 e segg., Leipzig, 1903.

ilozoistico. Ad unificare le forze animatrici in una unica potenza che penetra e avviva tutto, ed attribuire alla materia primitiva natura divina non occorreva uno sforzo di astrazione metafisica di cui fosse incapace l' età sua, se al fondo del politeismo popolare stava una intuizione panteistica, come, e molto più, nelle religioni orientali che Talete poteva aver conosciute, in Sardi e in Tebe. Questa generalizzazione dell' animismo è in fondo implicita nei luoghi d' Aristotele (De An. I, 5, 411 *a*, 7 : ***Καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν*** (***τὴν ψυχὴν***) ***μεμῖχθαι φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς φήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι.*** Ib. I, 2, 405 *a*, 19) Diog. I, 24. Che se egli la dà come congettura sua, noi non abbiamo alcuna ragione per crederci più informati di lui. Questa stessa persuasione apparisce in fondo anche nel luogo platonico ove si allude certamente alla dottrina di Talete (Legg. X, 899: B), ed è recisamente espressa dai dossografi ([1]). Sarebbe, difatti, assai strano ed inesplicabile che egli avesse attribuita l' anima alle cose particolari, desumendola dai segni della lor vita e del movimento, e l'avesse negata o non riconosciuta nell' elemento che muove tutto e di tutto fu l' origine; che insomma non avesse fatto questa semplice induzione che il tutto non sia anch' esso animato, e che le anime di cui son piene tutte le cose non sien parti d'una comune anima universa.

Ora, anche questo aspetto della dottrina del fisico Milesio ha notevoli corrispondenze colla cosmologia degli antichi Egizî, quale apparisce dai documenti. La materia primitiva, o Nu, è fornita, come vedemmo, di forza creatrice e di moto, è avvivata da un alito divino. Nu è detto il più antico Dio o l'antico Nu, contrapposto al mare, al Nilo, ai fiumi. E perciò è ciò che è al principio ed è principio ([2]). Lo spirito o l'attività creatrice è inseparabile dalla materia primitiva: e come in Menfi Ptah, così Ammon in Tebe rappresentavano codesta attività creatrice di Nu (o Rhea o acqua primordiale), la genesi delle cose dalla materia originaria. Onde è invocato cogli stessi attributi di Nu (vedi l' Inno a Rā nel Papiro di Hunefer), e anche quale moltiplicatore, come colui che genera innumerevoli divinità. Un egiziano avrebbe, quindi, ben potuto dire, come Talete « tutte le cose sono piene di Dei », e come lui « tutti gli Dei derivarono dall'acqua

(1) Dox. 301 (Stob. Eclog. I, 56): ***Θαλῆς νοῦν τοῦ κόσμον τὸν θεόν, τὸ δε πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ δαιμόνων πλῆρες. διήκειν δέ διά τοῦ στοιχειώδους ὑγροῦ δύναμιν θείαν κινητικὴν αὐτοῦ.***

(2) Brugsch, *Die Religion der Alten Aegypter*, II, 109 ss. Manetone quindi aveva detto (Diog. I, 10) che secondo gli Egizî ***ἀρχὴν μὲν εἶναι τὴν ὕλην.***

primordiale ». In una iscrizione riferita e interpretata dal Bunsen [1] è detto: « Io sono uno degli Dei nati da Nu »: e nel *Libro dei morti* (c. LXXXV, 226) si legge « Io sono Nu: nessun male mi distrugge. Io sono il più antico dei Demoni, l'anima degli Dei, l'anima della eternità ».

Ma nell'antica religione egizia si trova ancora l'altra intuizione, attribuita a Talete, che nell'elemento primitivo debbano risolversi tutte le cose: a quel modo che il sole sorto dal mare, nelle acque discende. La quarta coppia delle divinità egiziane Nenu, Nenut (maschile e femminile) risponde alla prima Nu e Nunet, ed ha la sua sede all'occidente di Tebe, o anche nell'Ament, che è poi il luogo ove termina il corso del sole. L'acqua è così il principio e il fine del giro solare diurno, come della generazione ed estinzione del mondo, ed è il principio generatore, animatore e divino, il quale, penetrando ogni cosa, rende ciascuna cosa partecipe della sua divinità primordiale [2].

Per tal modo le attinenze storiche colle intuizioni dell'antica religione egizia illuminano la dottrina del primo cosmologo greco, Talete, scoprendo il nesso fra il significato fisico e l'aspetto religioso di questa, altrimenti inesplicabile. Onde meglio si comprende in qual modo a Talete, quasi a punto di partenza, si colleghi, nell'antica tradizione ionica, così il naturalismo di Anassimandro e di Anassimene, come l'intuizione sostanzialmente religiosa di Eraclito: il quale se ebbe in disdegno la *polimathia* di altri due corregionari, Pitagora e Senofane, serbò, come pare, grande reverenza per l'inauguratore della scienza greca, che alla metà del VII secolo sorge come il primo raggio all'orizzonte ed annunzia una grande e luminosa giornata.

[1] BUNSEN, *Egypt's Place* in *Univ. History*, V, 161.

[2] Di altre antiche dottrine greche, come la simbolica dei numeri dei Pitagorici, e la dottrina empedoclea dei quattro elementi, si potrebbero cercare le origini nell'antica religione dell'Egitto, (cfr. JACOBI, *Philos. Jahrbuch.*, 15, Bd. 1902). Ma una delle relazioni non ancora notate ch'io sappia è da cercarsi nella singolare ed antichissima dottrina pitagorica (cfr. il mio scritto « Zu Pythagoras und Anaximenes » in *Archiv f. Gesch. d. Phil.* I, 4, 1888; BURNETT, *The Early Greek Philos.* London 1892, e il COVOTTI, *La Filos. della Magna Grecia*, 1900, DÖRING, *Gesch. d. gr. Phil.* I, 112 e segg.) della respirazione cosmica. Una dottrina così estranea al sistema del pensiero greco indica di per sè, non meno di quella della metempsicosi, la sua provenienza straniera. Ora nel « Libro della respirazione » (*Shāit en sensen*) pubblicato per la prima volta dal BRUGSCH nel 1851, nel papiro Kerāsher edito dal BUDGE, *The Book of the Death* p. 33 e segg. si contiene assai chiaro il concetto della respirazione universale, e l'incontro non può essere qui accidentale.

VII.

SE GLI EGIZII EBBERO INFLUENZA SULLE DOTTRINE DI TALETE [1].

Discorso del prof. ADOLFO LASSON.

Der Vergleich, den Herr Chiappelli angestellt hat zwischen den dem Thales zugeschriebenen Lehren und gewissen Vorstellungen aegyptischen Ursprungs, hat sehr viel Anziehendes und Belehrendes. Bedenklich macht nur der aus einigen doch ziemlich unbestimmten Aehnlichkeiten gezogene Schluss, dass die Lehre des Thales aegyptischen Ursprung habe. Der öfter gemachte Versuch, griechische Philosophie auf orientalische Vorbilder zurückzuführen, hat im allgemeinen wenig überzeugende Kraft. Man hat Pythagoras mit China, Parmenides mit Indien, Empedokles mit Aegypten, Heraklit mit Persien in geschichtlichen Zusammenhang zu bringen versucht; schon in alter Zeit haben Juden und Christen, Neupythagoreer und Neuplatoniker griechische Philosopheme aus dem Orient abgeleitet: im Grunde bleibt es doch eine willkürliche Construction. Die Entwickelungen der griechischen Philosophie sind auch ohne solche Annahme verständlich und empfangen durch die Vergleichung mit orientalischen Vorstellungen kein helleres Licht; der grundsätzliche Gegensatz griechischer Wissenschaft und orientalischer Mythen aber lässt sich nicht überbrücken. Das scheint nun auch von Thales zu gelten. Was wir von ihm mit Sicherheit wissen, geht auf Aristoteles zurück, und dieser macht ihn zum Urheber und Reigenführer eigentlicher Wissenschaft. So steht Thales am Eingang aller Philosophie, und das ist seine Stellung, dass er im Gegensatze zu Mythologen und Logographen ein streng begriffliches Problem sich gestellt und in streng begrifflicher Form zu lösen versucht hat. Dem Aristoteles werden wir uns doch wohl anvertrauen müssen, wenn wir uns nicht dem ungewissen Dunkel blosser Vermutungen überlassen wollen. Thales hat keine Kosmogonieen aufgestellt; er hat die Frage aufgeworfen nach der Substanz, der Usia. Was ist in der wechselnden

[1] Seguito e complemento alla comunicazione precedente (n. VI).

Erscheinung das bleibende Wesen? was in der Veränderlichkeit der Eigenschaften die verharrende Substanz? so hat er gefragt, und darauf die Antwort gegeben: die Substanz ist das Wasser. Die Fragestellung wie die Antwort war eine folgenschwere That; aber sie war es nicht durch ihren etwaigen Zusammenhang mit mythischen Ueberlieferungen der Heimat oder der Fremde, sondern durch ihren Gegensatz zu allem Mythos. Der Begriff der Substanz war diesem Denker aufgegangen und damit das Losungswort gegeben für die ganze nachfolgende wissenschaftliche Untersuchung. Das aber hat mit Aegypten so wenig zu thun wie mit irgend einem anderen fremden Element. Mag Thales auch in Aegypten gewesen sein: über den Begriff der Substanz konnten ihn die Aegypter nichts lehren. Es ist dankenswert, dass der Wert, den die Aegypter auf das Wasser gelegt haben, uns so anschaulich klar gemacht worden ist. Die Aegypter hatten auch allen Grund, das Wasser zu preisen, sie, deren Land nur durch die Eigentümlichkeiten ihres Stromes bewohnbar wurde. Aber das Wasser verehrt haben auch andere Völker, und es gehört nicht viel besondere Einsicht dazu, um im Wasser die Bedingung alles Lebens zu erkennen. Hätte Thales seine Vorstellung von der Bedeutung des Wassers irgend woher entlehnt, so hätte er sie ebensowohl von jedem anderen Volke wie von den Aegyptern entlehnen können. Aber der Satz des Thales ist ebensowenig durch Entlehnung aus der Fremde zu erklären wie der bekannte Ausspruch Pindars. Des Thales nächster Nachfolger hat das Apeiron, die bestimmungslose, oder auch die unbegrenzte Urmaterie, für die Substanz erklärt; soll er das auch aus Aegyptenland geschöpft haben? oder sonst woher? Nein; das tropfbar flüssige Element schien Anaximander noch nicht beweglich genug, um alles Werden und allen Gestaltenwechsel zu erklären, und so kam er auf die Annahme, Substanz müsse das Gestaltlose sein, während sein Nachfolger es dann wieder für geeigneter hielt, die gasförmige Materie als die Substanz zu setzen, weil das völlig Unbestimmte zur Erklärung der bestimmten Gestalt nicht ausreicht. Mag dem nun so sein oder anders: jedenfalls ist dieser Gedankengang aus sich verständlich und aus fremder Mythologie, aus verschwommener Ahnung und phantasievoller Dichtung nicht ableitbar. Und so wird es wohl überhaupt dabei bleiben: das Hellenische war ein Neues in der Geschichte der Menschheit, der Aufgang des taghellen Gedankens, und darin waren die Hellenen schöpferisch. Das nun bezeichnet auch die geschichtliche Stellung des Thales. Den Begriff der Substanz und damit den Kern seines Denkens konnte er aus Aegypten nicht entlehnen.

VIII.

LA BIBBIA E LA FILOSOFIA CRISTIANA.

Comunicazione del prof. BALDASSARE LABANCA.

SOMMARIO. — I. Primario scopo della Bibbia. — II. Secondario scopo della Bibbia. — III. Se la Bibbia abbia spinto i cristiani a coltivare la filosofia. — IV. Uso della Bibbia appresso i Padri e i Dottori della Chiesa. — V. In un passo della Bibbia non ben tradotto si fondò il metodo della filosofia cristiana. — VI. Il metodo adottato dalla filosofia cristiana la impigliò in difficoltà insuperabili. — VII. È soltanto possibile una filosofia del cristianesimo.

In questo mio scritto non si vuol fare uno studio particolareggiato della Bibbia e della filosofia cristiana. Si tratta, invece, di considerare la Bibbia in relazione alla filosofia cristiana, da alcuni lati più rilevanti appresso i Padri ed i Dottori della Chiesa. Le mie considerazioni proveranno, come spero, che l'uso della Bibbia nella filosofia non riuscì sempre conforme alla natura ed allo scopo del Sacro Codice. Con tutto ciò, siccome ogni cosa ha la sua stagione, e ogni azione ha, sotto il cielo, il suo tempo (*Eccles.* III, 1), così nel primo e medio evo cristiano fu opportuna una filosofia ossequente alla fede religiosa, insegnata e raccomandata dalla Bibbia.

Tale sistematicismo filosofico venne costituito da un insieme di elementi biblici, chiesastici, teologici e filosofici. Di qui nacque una filosofia, la quale si stimò dalla gran maggioranza degli studiosi come scienza, in quanto aveva il nome di filosofia, e come cristiana, in quanto si cercava di svolgerla al lume divino della Bibbia. Siffatta filosofia, generalmente stimata, tenne il campo intellettuale dell'umano sapere circa dodici secoli, dalla fine del II al principio del XV secolo.

Del sicuro ingegni di primo ordine non perdonando a fatica, coltivarono la filosofia cristiana. Pure non riuscirono mai a superare due principali difficoltà: sia di fondere la scienza su la fede, sia di sommettere la scienza alla fede. A queste difficoltà se ne aggiunse un'altra non

secondaria: ed è d'avere fondato il metodo della filosofia cristiana sopra un luogo della Bibbia mal tradotto, che non rendeva punto il significato del testo originale. Da altra parte tutti convengono che il metodo decide dei risultati, veri o falsi, di qualunque scienza.

Oggi si giudica, non si disprezza la filosofia cristiana. Come disprezzarla, se nelle due epoche in cui si coltivò, rese non pochi servigi alla vita, ed alcune questioni filosofiche seppe trattare, se non con indipendenza, con molta acutezza? Oggi si riconosce dai migliori critici che la Bibbia è fondamento della religione, non della filosofia. Questa deve studiare un altro libro, quello, cioè, della natura, mediante le esperienze e la ragione.

Con ciò non vo' negare che possa darsi anche una filosofia intorno alla fede cristiana; ma questa filosofia non è più la filosofia cristiana, nel senso e nei limiti riconosciuti dalla Patristica e dalla Scolastica. Sarà, invece, una filosofia del cristianesimo, che studierà con critica le idealità razionali e morali del fatto storico della fede cristiana, per ammetterle o respingerle davanti al tribunale della scienza.

Queste ed altre cose verranno approfondite possibilmente nel mio lavoro, che, dopo il breve preambolo, dividerò in tanti paragrafi, per isvolgerlo in modo perspicuo, sobrio ed ordinato.

I.

Primario scopo della Bibbia.

La raccolta dei libri, scritti da circa quaranta autori, incominciò a chiamarsi nel secolo V Bibbia, dal greco τά βιβλία, cioè *i libri*. Qualche accenno al potersi così chiamare essa raccolta leggesi in Daniele (IX, 2), e nell'epistola agli Ebrei (X, 7). Ancora alla stessa raccolta si applicò la denominazione in generale di Scritture, spesso ricordata in tal guisa dall'Antico e dal Nuovo Testamento. Tutta, poi, la raccolta consta di 67 libri; de' quali appartengono circa 40 all'Antico Testamento, e 27 al Nuovo Testamento.

Questi diversi libri sacri hanno contenuto diverso. Alcuni narrano storia, alcuni espongono dottrina, altri sono poetici, o profetici, o biografici. Se non che, tutti mirano alla morale degli uomini, in modo implicito od esplicito. La morale a cui sono tutti indirizzati, non è filosofica, non è scientifica, bensì è religiosa; essendo raccomandata e comandata in nome di Dio. Perciò tutti i libri, detti in generale sacri,

vennero considerati o come Oracoli di Dio (1ª *Piet.* I, 23: *Ebrei*, IV, 12), o come Parola di vita divina (*Filipp.* II, 15), o come Parola di grazia divina (*Atti*, XX, 32), o come Parola santificatrice dei cuori umani, ed educatrice ad ogni buona opera (*Isaia*, VIII, 20; *Salmi*, CXIX, 1, 2, 33, 35, 81, 97, 113, 121, 130; *Rom.* X, 17; *Efesi*, V, 26; *Ebrei*, IV, 12; *Giov.* XV, 3; XVII, 17, 20), o come Libri efficaci ad edificazione e santificazione religiosa, o come Divina lampada all'umano sentiero, rilucente in luogo oscuro (*Sal.* CXIX, 105; *Giov.* V, 39; *Atti*, XVII, 55; 2ª *Tim.* III, 15-17; 2ª *Piet.* I, 19-21).

La Bibbia, dunque, viene raccomandata non per uno scopo teoretico, ma per uno scopo pratico, altamente morale e religioso. Ivi leggesi ancora: « La legge del Signore è perfetta; ella ristora l'anima; la testimonianza del Signore è verace, e rende savio il semplice; gli statuti del Signore sono diritti, e rallegrano il cuore » (*Sal.* XIX, 7, 8). Ivi altresì è detto: « Ogni Scrittura è divinamente ispirata ed utile ad insegnare, ad arguire, a correggere, ad ammaestrare in giustizia, affinchè l'uomo di Dio sia compiuto, appieno fornito per qualunque buona opera » (2ª *Tim.* III, 16, 17). Aggiungesi: « Tutte le cose che furono innanzi scritte, furono scritte per nostro ammaestramento » (*Rom.* XV, 4). Perciò si consiglia a tutti i fedeli « di investigare le Scritture, giacchè per esse raggiungesi il nostro supremo fine, ch'è la vita eterna e beata (*Giov.* V, 39; 1ª *Piet.* I, 55) ».

Per la morale non religiosa esistono altre manifestazioni a tutti palesi. Le più importanti sono quelle dell'umana coscienza, della natura in generale, e della storia; mercè delle quali ogni persona può discernere il bene dal male, il mirabile dall'orribile, il magnanimo dal malvagio (*Rom.* I, 20; II, 14, 15; *Atti*, XIV, 15-17; XVII, 22-27). Queste tre manifestazioni costituiscono la morale universale umana. Desse sono perfezionate da rivelazioni speciali, comunicate da rivelatori speciali a nome di Dio, per informare alcuni popoli in modo eccezionale di quel ch'è giusto e santo davanti a Dio e agli uomini. Ora appunto la Bibbia conserva queste speciali rivelazioni di geniali benefattori dell'umanità, per piegarla a virtù perfetta, preparata dal pentimento e dal ravvedimento.

Lo stesso fine sommo della Bibbia, implicito od esplicito nei diversi libri che la compongono, si par manifesto da altre prove innegabili che essa porge a chi la medita con intelletto d'amore, e la studia senza preconcetti filosofici e teologici. Diamo alcune di queste prove, oltre a quelle arrecate. La Bibbia distingue gli uomini non in dotti e indotti, o in colti e incolti, o in istruiti e ignoranti; ma in

buoni e cattivi, o in santi e perversi, o in fedeli e infedeli, o in figli di Dio e figli di Satana, o in puri e impuri di cuore. Rispetto alla religione cristiana distingue gli uomini o in renati e santificati nel Cristo e in accecati e invasati dal Diavolo e dal Mondo (*Efes.* II, 10; 1ª *Cor.* I, 2).

Questa biblica maniera di classificare gli uomini conduce al risultato importante, che se in molte altre indagini si considerano gli uomini nelle loro opposte qualità animali e mentali, nella Bibbia, invece, si rimirano nelle loro opposte qualità morali e religiose. Ciò riconferma che lo scopo primario della Bibbia è morale religioso, Perchè? Perchè nella Bibbia si espongono soltanto quelle verità che possono rendere l'uomo buono, santo e virtuoso, secondo Dio e il suo Cristo.

Tutte le esortazioni della Bibbia si riferiscono non all'umano sapere, bensì all'umano operare, affinchè sia conforme alla fede di Dio e del suo Cristo. Ad ogni capitolo, quasi ad ogni versetto, specie nelle Epistole del Nuovo Testamento leggonsi esortazioni morali. Si esorta a sopprimere ogni fallo ed ogni peccato, a far bene e camminare per diritti sentieri, a conservare la pace con tutti, ad essere pazienti, a non sospettare gli uni contro gli altri, a compatirsi gli uni e gli altri, ad amarsi gli uni e gli altri, a non fare agli altri quello che non si vuole fatto a sè stesso, ad essere perfetti com'è perfetto Dio ch'è nei cieli, ad imitare con le pure intenzioni e le buone azioni Gesù Cristo. Insomma, è scopo supremo delle esortazioni bibliche non la scienza, bensì la moralità degli uomini. I quali possono conseguire essa moralità, se conducansi da esseri non animali, sì spirituali; giacchè un uomo animale non riceve le cose dello Spirito di Dio, anzi sono per lui una stoltezza (1ª *Cor.* II, 14; *Rom.* VIII, 5-7).

Le glorificazioni della Bibbia sono, com'è naturale, consone alle esortazioni morali religiose. Per fermo, da cause morali religiose non possono derivare che effetti morali religiosi. Molti esempi, infatti, di glorificazioni si riportano nell'Antico e Nuovo Testamento. Una sufficiente numerazione di esse leggesi nell' Epistola agli Ebrei. Quivi, cominciando da Abele ed arrivando a Cristo, vengono lodati e glorificati tutti i fedeli che vissero secondo la santa volontà di Dio (cap. XI, XII).

Essendo stata scritta la Bibbia a nome di Dio, ch'è magnifico in santità (*Esodo*, XV, 55), ch'è il Santo per eccellenza (*Lev.* XIX, 2; *Sal.* IC, 9), che ha il nome di Santo (*Isaia*, LVII, 15), e che per tutti è il Padre Santo (*Giov.* XVII, 55), non poteva non avere a scopo supremo la santità degli uomini. Cioè doveva ottenere che costoro fos-

sero santi, come Dio è santo (1ª *Piet.* I, 16) e come Cristo è il Santo di Dio (*Luc.* IV, 34; *Apoc.* III, 7). Non sarebbe difficile a provare che ancora altri libri sacri di altre religioni mirano alla moralità dei popoli, come ad ultimo e preferito fine; ma una tale comparazione, pur utile, non è necessaria al nostro argomento.

II.

Secondario scopo della Bibbia.

Oltre alla santificazione degli uomini, ch'è lo scopo primario della Bibbia, è in essa contenuto ancora uno scopo secondario? Non vi ha libro al mondo che non contenga un fine subordinato, all'infuori del fine supremo. Di questo fatto è ragione che lo scrittore, nel proporsi un oggetto per la sua opera, è costretto a considerarlo in relazione ad altri oggetti che hanno con quello affinità di tempo, o di luogo, e, quel ch'è più, di materia. In altri termini, lo scrittore che mira ad un segno, non può non guardare anche alle altre cose che circondano il segno a cui egli mira. Tanto più questo accade, se il libro sia una raccolta di libri scritti da vari autori, e in vari tempi, come appunto è il caso della Bibbia.

Or bene, se uno scopo secondario non può negarsi per la Bibbia, domandiamo qual'è questo scopo?

I dogmatici, a tutto il medio evo, e molti di essi, anche dopo il medio evo, si adoperarono a cercare nella Bibbia la vera storia, la vera scienza, la vera politica del genere umano. Si fanno ancor oggi pubblicazioni inconcludenti nel proposito. Ad esempio, alcuni si sforzano tuttavia di conciliare la Genesi con le scoperte scientifiche della geologia, della paleontologia, della biologia e dell'astronomia; non volendosi persuadere che la Genesi è un libro non di scienza, ma di edificazione religiosa, indirizzata a sublimare l'anima verso il Creatore del cielo e della terra. Tutto il racconto de' solenni momenti della creazione non ha valore scientifico di sorta. Tali momenti sono simbolici, composti con l'intento che il Creatore buono, ha fatto tutte le cose buone, e che dopo sette momenti (giorni) riposò (*Gen.* 1, 31).

Nella stessa Genesi non manca qualche allusione contro l'umana scienza. Adamo ed Eva si conservarono giusti ed innocenti, finchè non apersero gli occhi, ed acquistarono la scienza del bene e del male, che costituì la loro disgrazia e rovina (*Gen.* II, 7, 22). Insomma, la

scienza non favorisce la nativa e istintiva bontà umana; perciò la Bibbia, sin dal suo primo libro della Genesi, non approva e loda la scienza, contraria al sommo intento religioso del cristianesimo costituito dalla sua Magna Carta della moralità.

Antonio Stoppani, valente naturalista, fece sforzi vani ad accordare la scienza zoologica con la Genesi (*Il dogma e le scienze positive*, Milano 1887). Per opposto Giovanni Schiapparelli, insigne astronomo, ben prova in una sua ultima pubblicazione, che l'indirizzo dei libri biblici è essenzialmente religioso: non sono essi dettati per concezioni e speculazioni scientifiche (*L'astronomia nell'Antico Testamento*. Milano 1903).

Per una eccessiva ammirazione, anzi venerazione, si volle fare della Bibbia, per molti secoli, un'enciclopedia storica, scientifica e politica. Del resto, non può mettersi in dubbio, che molti rispettabili storici, scienziati e politici se ne servirono, considerandola nei loro studii come il libro dei libri, che conteneva tutte le verità divine ed umane. Ancora non può revocarsi in dubbio, che varie opere storiche, scientifiche e politiche, apparse nel medio evo, fondate in gran parte nella Bibbia, molto si apprezzarono, e molto giovarono alla educazione dei popoli, in mancanza di indagini speculative e critiche. Aggiungo in ultimo, che alcuni Stati ebbero equo governo per influssi biblici, e con leggi cavate dalla Bibbia.

Nè di questi fatti è da maravigliare. Ogni volta che un libro acquistò universale ammirazione, subito i chiosatori s'ingegnarono di scorgervi tutto il passato e l'avvenire dell'umano pensare ed operare. Informi la Divina Commedia, tanto stiracchiata, anzichè interpretata a dovere, per la voglia di rinvenirvi tutto il passato e l'avvenire.

Gli scrittori biblici hanno inteso di porgere agli uomini un codice morale religioso; pure, a volte si sono giovati della storia, della scienza e della politica *ad docendum*, cioè a dare esempi di moralità e di religiosità ai popoli; in guisa che lo scopo secondario doveva servire per confermare ed adornare lo scopo primario. E valga il vero: la storia si trova nella Bibbia scompagnata da molti interessanti particolari, che la rendono lacunosa e difettosa. Inoltre, è accompagnata con parecchie licenze, che non si permetterebbe uno storico di professione. Non va esente da errori, da contradizioni fra alcuni racconti, da interruzioni cronologiche e da altre imperfezioni. Ad es., alla storia della creazione assegnansi non più che sei giorni; perchè allo scrittore sacro interessava il simbolismo religioso della settimana. Per altro simbolismo religioso vengono i patriarchi ristretti a dieci, da Adamo

a Noè, e a dieci da Noè ad Abramo; laddove il numero ne fu maggiore, certamente. Anche si raccontano dieci piaghe dell'Egitto; probabilmente furono meno di dieci. Ed il numero dieci — dico di passaggio — s'introduce nella storia della Chiesa, per iscopo religioso, in ordine alle persecuzioni, da Nerone a Diocleziano (Agostino, *De civ. Dei*, XVIII, 32).

Ormai, neppure dotti dogmatici possono sconoscere nella Bibbia lacune, interruzioni e contradizioni insuperate e insuperabili; ad es. quelle tra le due genealogie di Matteo e di Luca. A queste varie deficienze storiche aggiungasi che spesso la narrazione viene nella Bibbia idealizzata a scopo religioso. Di qui i critici sono costretti a non curare alcune parti di essa, e talvolta ancora a non tener conto di una intera narrazione, come quella di Giuditta.

Non solo la storia, ma eziandio la scienza è sacrificata nella Bibbia in su l'altare della religione. Di fatto, la scienza che vi si riconosce, è soltanto quella che giova alla santità degli uomini. E dessa è la scienza sacra, che consiste nello scoprire non i misteri della natura, bensì i misteri di Dio. Perchè in questi misteri, giusta gli scrittori biblici, sono nascosti tutti i tesori della sapienza (*Colos.* II, 2, 3): sapienza che sopravanza ogni conoscenza (*Efes.* III, 19), e che crea in noi le principali virtù religiose della fede, della speranza e della carità (1ª *Cor.* XIII, 13).

La Bibbia fa mal viso alla scienza umana, come vedesi dai luoghi che qui riproduco. Chiamala, per disprezzo, profana, e, peggio sapienza carnale (2ª *Cor.* I, 12). Aggiunge che gonfia, e non edifica (1ª *Cor.* VIII, 1), e che appo Dio è stoltezza e follia (1ª *Cor.* I, 20, 25; III, 19). Contro gli scienziati che credono saper qualche cosa, afferma che non sanno nulla, se non sappiano le cose di Dio e di Gesù Cristo (1ª *Cor.* VIII, 2, 6). Si dichiarano, inoltre, invaniti nei loro ragionamenti; e, di più, dicendosi esser savii, son divenuti pazzi (*Rom.* I, 21, 22).

Si raccomanda caldamente di non perdersi in lunghe indagini genealogiche, le qual producono questioni inutili, anzi che edificazione in Dio (1ª *Tim.* I, 4, 7); di schivare le profane vanità di parole, le contradizioni, e le questioni scempie della scienza (1ª *Tim.* VI, 20; 2ª *Tim.* II, 23); di non operare secondo la vanità della mente, e di guardarsi dal cadere in preda della filosofia (*Efes.* IV, 17; *Coloss.* II, 8). Secondo la Bibbia, l'uomo spirituale non deve vergognarsi dell'evangelo di Cristo, unica potenza a salute d'ogni credente, ed unica manifestazione dello spirito di Dio (*Rom.* I, 16; 1ª *Cor.* II, 4). In

sostanza, per la Bibbia, è solamente vera la sapienza sacra che restringesi in precetti e consigli religiosi. Il che manifestasi più e più nelle epistole paoline, le quali contengono un risoluto disdegno della ragione e della scienza umana, e un brillante elogio del sapere sano, persino della pazzia per la fede cristiana.

Anche la vera politica, per la Bibbia, non è quella umana, o, come dicesi oggi, laica, che va in cerca delle cose del mondo, non delle cose di Dio. A parlar vero, può discorrersi di politica rispetto all'Antico, non rispetto al Nuovo Testamento. Nell'Antico si resta nel giro della vita politica, che può dirsi religiosa, in quanto il governo viene esercitato in nome di Dio, che protegge contro gli oppressori e i depradatori il popolo ebraico. Nel Nuovo Testamento la scena cambia interamente. Distinguesi recisamente il regno politico del mondo dal regno religioso di Dio.

Il nuovo codice, a differenza dell'antico, intende promulgare leggi religiose, non politiche; il regno di Dio e del cielo, non il regno del mondo e della terra. Nel nuovo codice non si proibisce di rendere a Cesare quello che appartiene a Cesare, ma si raccomanda a preferenza di rendere a Dio quello che appartiene a Dio (*Matt.* XXII, 21; *Luc.* XX, 25). Rendendo a Dio quello ch'è di Dio, le altre cose necessarie per questa terra saranno date, per giunta, agli uomini (*Matt.* VI, 33). La politica venne esclusa, senza dubbio, dal Nuovo Testamento, considerato nei suoi sommi e massimi principii. Vi entra come una conseguenza secondaria per chi rispetta quello che è giusto appo Dio e appo gli uomini.

Per Gesù, l'anima vale più che il corpo, la vita spirituale più che la vita materiale, il tesoro del cielo più che il tesoro del mondo (Ib. VI, 19, 20, 23, 25). In conclusione, egli ritiene che come nessuno può servire a dovere due padroni, così nessuno può servire a Dio e a Mammona, cioè alla religione e alle ricchezze del mondo. Insomma, la missione di Gesù è stata religiosa, non politica, e così l'indirizzo predominante nel Nuovo Testamento è religioso, non politico, a differenza dell'Antico Testamento.

Tutto ben ponderato, può affermarsi con sicurezza che i cenni storici, scientifici e politici che si trovano nella Bibbia, più copiosi nell'Antico che nel Nuovo Testamento, sono sempre toccati in modo subordinato alla fede in Dio, sempre in omaggio alla fede in Dio, che deve formare la costante speranza e la vera salute de' popoli. Perciò tutte le esortazioni e le glorificazioni bibliche si riferiscono, come si è visto, agli operatori del bene, secondo la fede in Dio. In guisa che

nella Bibbia signoreggia assoluta la fede in Dio, a cui devono tutte le cose sottostare, massime le estrinsecazioni dello spirito umano.

Ora, che cosa è la fede nella Bibbia? Nell'Antico Testamento non ricorre la parola fede. Altre espressioni vi alludono. Iddio comanda agli Ebrei di riguardare a Lui, per essere salvati (*Isaia*, XLV, 22); di attenderlo con fiducia (*Sal.* XXVII, 14; *Abac.* II, 3); di sperare in Lui, che perseguiterà i loro nemici (*Nah.* I, 7, 8). Nel Nuovo Testamento la parola fede ricorre spessissimo; n'è, anzi, il tema fondamentale. E viene considerata in generale quale sostanza di cose sperate, e soggetto di cose invisibili (*Ebr.* XI. 1). Il che Dante ripete in questi versi:

> Fede è sustanza di cose sperate,
> E argomento delle non parventi.
> (*Par.* XXIV)

Ciò in generale; in particolare il soggetto della fede consiste nelle verità insegnate da Gesù Cristo. Le quali devono accettarsi con fiducia, e formare la sola speranza de' cristiani (*Matt.* VIII, 10; *Giov.* III, 16; *Atti*, VI, 7; *Rom.* I, 5, 16; *Gal.* I, 23; *Giuda*, V, 3). Le verità, poi, che insegna Gesù Cristo sono invisibili. Chi ne dubita, è di poca fede (*Matt.* XXI, 21; 2ª *Cor.* IV, 18; V, 7; *Giac.* I, 8; *Ebr.* XI, 1). Delle volte i discepoli dubitarono, come abbiamo un esempio nel racconto di Toma (*Giov.* XX, 24-28); ma il Maestro avvertì che sono « beati coloro che non hanno veduto, ed hanno creduto (Ib. XX, 29). E Giacomo riconferma il detto di Gesù Cristo là dove sentenzia che chi sta in dubbio rispetto alla fede, è simile al fiotto del mare agitato dal vento (I, 6).

Da tutte le cose esposte è necessità inferire che la Bibbia esclude la scienza umana; perchè esclude il dubbio ed il visibile, senza dei quali non può sussistere l'umana scienza; e perchè tutti i luoghi della Bibbia arrecati fino ad ora ordinano all'uomo di fede di non curare, anzi di disprezzare, la scienza umana, come cosa inutile e, quel ch'è più, pericolosa per la eterna felicità. Ciò nonostante i Padri e i Dottori della Chiesa non furono tutti, da siffatto punto importantissimo, dello stesso parere.

Alcuni accettarono senza riserve i pronunziati biblici; quindi tennero l'avviso che la fede religiosa è tanto più meritevole, quanto meno se ne indagano le ragioni. Altri opinarono, essere, se non necessario, utile indagarne le ragioni. I quali pur convenivano, non potersi tutte rinvenire e capire dalla corrotta e limitata mente umana. I se-

condi, a differenza dei primi, furono i cultori della filosofia cristiana. Ora da quale delle due parti sta il torto? Si vedrà via via, continuando nel nostro argomento.

III.

Se la Bibbia abbia spinto i cristiani a coltivare la filosofia.

Essendo la Bibbia, come si è provato, un codice religioso di leggi morali, rivelate da Dio mercè dei suoi eletti ministri, con l'obbligo di credervi senza previi dubbi e ragionamenti, non poteva la Bibbia, per sè stessa, spingere i cristiani a coltivare la scienza filosofica.

Piuttosto ne li doveva respingere, acciocchè non s'infarcissero i dettati biblici — semplici e perspicui — con sottili e complicate disputazioni filosofiche. Bastava che i dotti cristiani scrivessero libri o catechetici (istruttivi), o parenetici (esortativi), o didascalici (educativi), per raggiungere lo scopo della santificazione, a cui era destinato il codice divino. Bastava, inoltre, che la classe dirigente facesse, a nome della Bibbia, comunicazioni epistolari e pastorali, per la maggiore propagazione del Cristianesimo. In conclusione, della filosofia, di questa scienza piena zeppa di questioni complicate ed arruffate, si poteva, anzi si doveva, fare a meno, rispettando il verbo biblico.

In altro mio scritto ho affermato, che « fu piuttosto una sventura per il Cristianesimo di essersi propagato, la prima, volta fra due popoli civili, il Greco e il Romano. Il Cristianesimo, tra popoli incivili, avrebbe potuto effettuarsi con minore difficoltà, con maggiore indipendenza, e con la primitiva schiettezza e purezza » [1]. Della mia affermazione abbiamo doppia conferma storica: una contemporanea, considerando gli ostacoli ed i pericoli gravissimi in cui s'imbattono le missioni cristiane fra i popoli civili, più che fra quelli incivili; una remota, in quanto che si resta perplessi a decidere, se nei primi cinque secoli sieno stati maggiori o gl'influssi del Cristianesimo sul Paganesimo, o gl'influssi del Paganesimo sul Cristianesimo.

Pure, mi si objetterà che Paolo, il grande apostolo, agognò, tra le sue principali aspirazioni, di annunziare il novello verbo religioso

[1] Labanca, *La pedagogia e la storia*, p. 8. Roma, Paravia, 1894.

in Atene e in Roma, i due grandi centri della civiltà greca e romana (*Atti*, XVII, 16-33; *Rom.* I, 10-15). Sì, cotesto è vero, ma pur vero che Paolo fu costretto a molte lotte, per raccomandare ai due popoli il novello evangelo. Fu talvolta obbligato a servirsi della loro sentenze poetiche e filosofiche, per accreditarlo in mezzo a loro, ch'è quanto dire servirsi di ciò che dispezzava nel suo cuore. Fu, a dir breve, sforzato a filosofare, mentre di filosofia non voleva sapere in ossequio alla fede; giacchè è mestieri filosofare, per negare e disprezzare la filosofia, così come per abrogare delle leggi, è necessità emanare altre leggi. Insomma, una volta propagato il Cristianesimo tra popoli che coltivavano la filosofia, non si poteva non filosofare dai banditori della novella fede. Tutto stava in esaminare come fosse possibile una filosofia per i cristiani.

Non occupandoci, ora, del come sia possibile, ripetiamo che, penetrato il Cristianesimo tra popoli civili, specialmente per l'opera di Paolo, con la risoluta intenzione di rialzare una civiltà decaduta e corrotta, era inevitabile per i cristiani filosofare in mezzo a coloro che da più tempo e con passione coltivavano la filosofia. Ancorchè i cultori della filosofia pagana non avessero fatta opposizione di sorta alla novella fede, i cristiani non potevano esimersi dal filosofare, per dimostrare a coloro che filosofavano che quella pur era una sapienza (*σοφία*) degna di amore (*φίλος*), di gran lunga superiore alla sapienza greca e romana. Alcuni scrittori, infatti, chiamavano la religione cristiana filosofia (*φιλοσοφίαν*) ed il cristiano filosofo (*φιλοσοφῶν*) (¹).

Aggiungasi che i cristiani avevano un esempio meraviglioso di filosofare nella religione giudaica, con la quale la cristiana si era, per molti rispetti, trovata in relazione. Il celebre Filone aveva, con interpretazioni allegoriche, scoperto nell'Antico Testamento un contenuto filosofico. Gli scrittori cristiani stimarono bene d'imitarne l'esempio, continuando a professare filosofia, ed applicandola al Nuovo Testamento, con spiegazioni allegoriche, adoperate specialmente da Origene.

Ancora altre varie cagioni indussero i cristiani a coltivare filosofia. Parecchi scrittori, prima di convertirsi al Cristianesimo, erano stati filosofi. Diventati cristiani, misero in rilievo le verità morali e ideali della loro fede mediante la filosofia. Tanto più vennero spinti a far uso della filosofia, in quanto che si propagava la fede da loro abbracciata in mezzo ai due popoli greco e romano, cultori da tempo, come ho detto, della filosofia. Vi ha di più. Alcuni dotti greci e ro-

(¹) R. Meyer, *First lessons in the Science of the Saints.* London, 1902.

mani s' ingegnarono a compiere una riforma della religione pagana col sussidio della filosofia. Tale tentativo riusciva assai funesto alla religione cristiana; perchè da coloro si adoperava la filosofia sotto doppio aspetto: come difesa della religione pagana; come offesa della religione cristiana. A tale duplice intento rivolsero la filosofia i pagani scrittori Celso, Ammonio Sacca, Plotino, Porfirio, Luciano di Samosata ed altri. Di qui la necessità di opporre filosofia a filosofia, cioè la filosofia cristiana alla filosofia pagana. Come la filosofia pagana era apologetica, nel difendere la religione pagana, e polemica, nell'offendere la religione cristiana; così la filosofia cristiana fu, negli esordii, apologetica, nel difendere la religione cristiana, e polemica, nell'offendere la religione pagana. La filosofia cristiana fu, da principio, non altro che la dialettica applicata alla religione, usata nella sua gemina funzione difensiva ed offensiva, o, come dicesi in logica, ginnastica ed agonistica. In fondo in fondo, la filosofia cristiana era una critica opposta alla critica della filosofia pagana.

Avverto, ed è bene avvertirlo, che la filosofia antica, greca e romana, non fu tutta pagana, cioè religiosa, e che la religione in Roma non si disse da principio pagana. Prese tale denominazione tardi, nel IV secolo, quando si concentrò nelle campagne, appresso i *pagani*, cioè persone da villaggi. La filosofia fu, a ver dire, parte ossequente ai miti religiosi, parte da essi indipendente, del tutto sperimentale o razionale. Io ho adoperato ed adopero la parola pagana, per la religione e per la filosofia antica, in cambio della parola gentile, secondo l'uso invalso, e per cansare equivoci sul significato odierno della parola gentile.

Ciò avvertito, continuo ad esporre altre cagioni che eccitarono i cristiani a coltivare filosofia, senza che la Bibbia ve li consigliasse, e tanto meno ve li obbligasse. Alla filosofia pagana si aggiunse un'altra filosofia, ch'era una mescolanza di sapere antico e di creder nuovo, e che interpretava la nuova fede in una maniera non consentita dal maggior numero dei cristiani. Indi la necessità della lotta fra consenzienti e dissenzienti, detti i primi ortodossi e i secondi eterodossi, od eretici.

I dissenzienti che ponevano in serio pericolo la nuova fede, si dissero filosofi gnostici: giusto perchè si sforzavano di opporre alla religiosa cognizione (γνῶσις), da molti assodata ed affermata, un'altra religiosa cognizione (γνῶσις). I primi dissenzienti incominciarono con gli Apostoli. Paolo ne avverte Timoteo (1ª, I, 4, 6, 20), e Tito (I, 10, 11, 14, 16). Ancora l'apostolo Giovanni vi allude nelle Epistole (1ª, IV, 1-6).

Se non che, gli Apostoli non intesero promovere tra i convertiti cristiani una filosofia: a loro consigliano e raccomandano di stare fermi, con fede e carità, nell'evangelo ricevuto (1ª *Tim.* I, 5, 19; *Tito*, II, 1; 1ª *Giov.* IV, 4, 5).

Col tempo fu necessario opporre ai dissenzienti una filosofia; giacchè essi non si restringevano ad annunziare e insinuare un'altra dottrina, diversa da quella promulgata dagli Apostoli, consentita dai Padri apostolici Clemente di Roma, Ignazio di Antiochia, Policarpo di Smirne, Erma ed altri. Convinti i dissenzienti che l'Evangelo era un fatto storico, in cui doveva scoprirsi un ideale universale, si diedero a ricercarlo mediante indagini filosofiche, acciocchè il fatto storico del Cristianesimo potesse trasformarsi in un vero filosofico, o promulgarsi a un tempo come fatto storico e vero filosofico.

Dopo il lavoro su lo gnosticismo del Baur, sono apparsi in Germania, in Inghilterra e in Francia altri lavori su lo stesso argomento. Io non devo trattare, neppure tratteggiare il complicato oggetto. A me importava notare che per i cristiani fu altro eccitamento a filosofare lo gnosticismo eterodosso di Basilide, di Valentino, di Marcione e di altri. I primi Padri della Chiesa che opposero uno gnosticismo ortodosso a quello eterodosso furono Ireneo, nell'opera: *῞Ελεγχός καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*, comunemente detta *Adversus haereses*; Ippolito, nel suo scritto scoperto nel 1842: *Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*, per lo più detto Filosofumoni (*Φιλοσοφούμενα*); Tertulliano, nel suo studio: *Adversus Valentinianos*, nel quale cita spesso Ireneo (1).

Un'altra cagione infervorò i cristiani a professare filosofia. I pagani volendo mettere in discredito la religione cristiana, disprezzavano i cristiani, come una folla di idioti e di plebei. Tale accusa scagliarono contro di essi Celso, Porfirio, Giuliano l'Apostata ed altri pagani. Alcuni cristiani vollero mostrare, di fatto, che avevano saputo essere non solo religiosi, ma ancora storici, esegeti e filosofi.

S. Girolamo porse, nel secolo IV, una enumerazione degli illustri cultori cristiani sino all'anno 393, nella sua opera *De viris illustribus*.

(1) Ricordo alcuni lavori su lo gnosticismo: Baur, *Die christ. Gnosis*, ecc. 1835. — Lipsius, *Zur Quellenkritik des Epiphanios*, 1865; altro artic. di L. nell'*Enciclop.* di Ersch e Gruber. — Harnack, *Zur Quellenkritik des Gesch. des Gnostocismus*, 187. — Per altri scrittori vedasi la *Gesch. der altchristl. Litterat. ecc.* (1, 143-205) di Ad. Harnack. Su l'opera di Ippolito si agitano ancora molte questioni. Ne scrisse anche G. B. De Rossi (*Bull. d'arch. crist.*, an. 1881). Non tutti convengono che i Filosofumeni siano di Ippollito.

Ricorda le varie biblioteche de' cristiani, dette *sacre*, ed anche *celesti*, con queste parole: « *sacrae bibliothecae multis codicibus abundant* ». Aggiunge che Euzois di Cesarea aveva fatto trascrivere molti rotoli di papiri su pergamene, per meglio conservare alcuni scritti di Origene ([1]). Dice nella prefazione, che scrive non per istolta vanità, ma per rispondere agli avversari del Cristianesimo, che ne giudicavano ignoranti ed analfabeti tutti i seguaci. Chiude l'opera con un catalogo degli scritti da lui distesi sino all'anno 393 (Migne, *Patr. Lat.*, t. 23, pp. 601-720) ([2]). L'opera, per la sua importanza, venne tradotta in greco da Sofronio, e continuata in latino, con lo stesso titolo: *De viris illustribus*, da Gennadio, prete di Marsilia, che estese la numerazione geronimiana a tutto il secolo V ([3]).

Ricordo un'ultima cagione, per tacere di altre, che indussero i cristiani a filosofare. La religione cristiana aveva annunziato molte dottrine, sotto nuovo aspetto, su Dio, su la creazione, su l'uomo. Queste dottrine potevano impartirsi al popolo in forma semplice, con istruzioni catechetiche. Fu però necessità di usare, per le persone colte, il dissertare. Di qui avvenne che gli apologisti furono spesso costretti ad adoperare, oltre alle arti dialettiche della difesa e della offesa, anche le arti dialettiche dell'argomentare, per esporre i principalissimi punti morali e dottrinali del Cristianesimo. Di tal guisa apparvero accanto agli apologisti i trattatisti cristiani. Non di rado, in fatti, lo stesso autore scrisse, per vario scopo, apologie e trattati. Ora, nei trattati, più che nelle apologie, si adoperò la filosofia ad uso della religione. Ed appunto i trattatisti si valsero della filosofia, per esporre ai pagani filosofi alcune affermazioni teoretiche della religione cristiana.

([1]) Vedasi eziandio al proposito G. B. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, an. 1876.

([2]) Per imparzialità storica noto che mentre Girolamo ricordava gl'illustri cristiani, e la cura per le loro biblioteche, si osava da Teofilo — vescovo di Alessandria, con l'approvazione dell'imperatore Teodorico — distruggere la biblioteca di Alessandria, che raccoglieva circa 200,000 volumi dell'antica scienza ellenica (an. 391).

([3]) Per lo scritto di Girolamo, unito alla continuazione di Gennadio vedansi le edizioni di Herding (1879), di Bernoulli (1895), di Richardson (1896). L'opera del Bellarmino: *De scriptoribus ecclesiasticis* (Ediz. delle opere, Napoli, 1857-1860) è una continuazione del *De viris illustribus* di Girolamo. Su l'argomento le opere più ricche, dopo quella di San Girolamo, sono quelle di Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum hist. letteraria*. Oxford, 3ª ed., 1740. — Cellier, *Hist. des auteurs sacrés et ecclesiastiques*, in 24 vol., Parigi, 1729, sg.

Quest'ultima cagione che dispose i cristiani a filosofare, è anche un'altra conferma che il novello Credo essendosi propalato in mezzo a genti civili, versate negli studî letterarî in genere, filosofici in ispecie, obbligò quelli ad usare le stesse armi, acciocchè si accreditasse la religione del Cristo tra i difensori dell'antica religione. Magari i dotti cristiani si fossero di ciò contentati, e chiusi in tale cerchio di questioni filosofiche. Vollero, invece, promovere, oltre a una nuova religione, una nuova filosofia cristiana che doveva contrapporsi alla filosofia pagana. Tale tentativo, nel modo onde si eseguì, non fu conforme alla Bibbia ed alla Logica, come si proverà nel corso del nostro discorso.

IV.

Uso della Bibbia appresso i Padri e i Dottori della Chiesa.

Non è dubbio che i Padri e i Dottori della Chiesa fecero uso copioso della Bibbia. Già un esempio lucidissimo ne aveva dato la stessa Bibbia, confrontando il Nuovo con l'Antico Testamento. Le citazioni e le testimonianze dell'Antico Testamento, richiamate nel Nuovo Testamento, sono molte. Se ne contano più di 250. In alcuni libri del Nuovo Testamento si ricordano ancora testimonianze di altri apostoli. Luca, ad esempio, mostra chiaro di avere consultato il racconto degli altri apostoli, prima di scrivere il suo intorno al Cristo (I, 1-4). Pietro ricorda Paolo, e raccomanda ai cristiani di fare le cose scritte nelle Epistole, e di studiarle per bene, quantunque vi siano delle cose malagevoli ad intendere (2ª *Epist.* III, 15, 16). Negli Atti degli Apostoli si raccontano detti e discorsi di Pietro e di Paolo, ma non vi mancano accenni a cose riguardanti gli altri apostoli e gli altri ministri delle primitive comunità cristiane (I, 23, 26; IV, 7, 35; VI, 5, 6; IX, 1, 5; XIII, 1, 46; XV, 35, 36, 37).

I Padri ed i Dottori della Chiesa ne imitarono l'esempio. Quindi citazioni innumerevoli bibliche si rinvengono negli scritti dei Padri, a cominciare da quelli apostolici, e dal primo di essi, Clemente romano, che scrisse una lettera ai Corinti, allorchè episcopava in Roma verso la fine del secolo I. Le citazioni divennero, sempre più, numerose negli altri Padri de' secoli II, III, IV, V; tanto che Riccardo Bentley potè ricostruire, mediante siffatte citazioni, quasi l'intero testo greco del Nuovo Testamento. Eziandio dell'Antico Testamento fecero i Padri abbondante uso, giovandosi della versione greca, eseguita circa 250 anni

prima di G. C., detta de'Settanta. Non è da meravigliare che i Padri facessero uso della Bibbia di buon'ora, anche prima del Canone, stabilito definitivamente, per il Nuovo Testamento, nel terzo Concilio di Cartagine del 397.

Il Canone dell'Antico Testamento erasi fissato da parecchio. Ciò appare evidente dai passi citati nel Nuovo Testamento. È da osservare quanto al Nuovo Testamento, che ancora avanti l'anno 397, in cui se ne determinò il Canone, si riconoscevano come *normativi* alcuni libri, specialmente i quattro Evangeli. Verso la fine del secolo II si ebbe in Occidente un primo Canone, o, meglio, un primo catalogo dei libri del Nuovo Testamento, ricordato dal Muratori con un *Fragmentum acephalum Caji* (*Ant. ital. medi aevi*, t. III. Mediolani, 1741). Circa alla stessa fine del secolo II apparvero due versioni del Nuovo Testamento, la Siriaca, detta « Pescito », la Latina detta « Itala » [1].

Fu imperiosa necessità che si catalogassero e traducessero i libri biblici di buon'ora; giacchè di buon'ora gli apologisti e i polemisti cristiani dovettero difendere il Cristianesimo contro gli assalti de'Gentili, e contro le interpretazioni degli Gnostici, facendo uso della Bibbia. Ma quale era l'uso che gli scrittori cristiani dovevano fare della Bibbia nella loro filosofia? Avendo essi l'obbligo di rispettarne lo scopo primario, ch'è morale religioso, dovevano sottoporre a tale scopo il loro sapere filosofico. Tale obbligo non comporta dubbio, scrivendo i cristiani della religione cristiana; giacchè non solo il fedele che opera, ma ancora il fedele che scrive, è tenuto a rispettare la fede religiosa raccomandata dalla Bibbia.

Ma gli scrittori cristiani sentirono lo stesso dovere, occupandosi della filosofia? Sì, certamente; giacchè a loro premeva di scrivere una filosofia che fosse cristiana, e che si contrapponesse alla filosofia pagana. Ora, è qui che incominciavano gravi problemi, che non era facile, neppure possibile sciogliere a filo di logica.

Il loro filosofare andava sino a un certo punto, finchè si restringeva a disprezzare la filosofia pagana, come vuota di salutare sapienza, e come dannosa alla moralità dei popoli, così come avevano praticato gli Apostoli nei luoghi già arrecati della Bibbia. Andava, altresì, finchè gli scrittori cristiani si permettevano di scrivere la caricatura della filosofia pagana, per le sue incoerenze, inconcludenze e incertezze. Di fatto, il piccolo scritto di Ermias filosofo, tradotto nell'eloquio latino: *Irrisio*

[1] TEOD. ZAHN, *Gesch. des neutestament. Kanons.* Lipsia, 1892. — ALFREDO LOISY, *Hist. de Canon de Nouveau Testament.* Parigi, 1891.

gentilium philosophorum, è una canzonatura de' filosofi greci per le loro contradizioni intorno al concetto dell'anima, e ne toglie il motivo dalla sentenza di Paolo: la sapienza di questo mondo è stoltezza appo Dio (1ª *Cor.* III, 19) (¹).

Incominciarono le difficoltà insuperabili, quando si volle contrapporre una filosofia cristiana alla filosofia pagana. Era in proposito da esaminarsi come potesse innalzarsi l'edificio d'una filosofia cristiana. Senza fondamento, non è possibile innalzare edificio di sorta. Ciò posto, qual doveva essere il fondamento della filosofia cristiana? L'esperienza, o la ragione, o la fede religiosa? Volendosi una filosofia cristiana, non poteva trascurarsi la fede religiosa; attesochè il Cristianesimo consiste precipuamente nella piena fede in Dio e nel suo Cristo. Vero che non poteva trascurarsi la fede religiosa, secondo la Bibbia; ma pur vero che poteva entrare nella filosofia cristiana sotto vari aspetti; o come punto di partenza, o come punto di arrivo, o come semplice sussidio. Prevalse l'avviso di farne il punto di partenza; essendone convinti gli scrittori cristiani da un luogo della Bibbia non ben tradotto. Ma di ciò si dirà tra poco.

Ora, è bene accennare che non mancarono scrittori cristiani che fecero della fede religiosa o il punto di arrivo, o un semplice sussidio. Ad esempio ne fece il punto di arrivo il sommo Origene. Nella sua opera filosofica dei principî (*Περὶ ἀρχῶν*), composta di quattro libri, sono così disposti. Nel quarto libro trattasi della Bibbia. Se ne discute l'autorità, la fede che merita, ed il modo d'interpretarla contro la esegesi gnostica. Negli altri tre libri si discorre prima di Dio, e dei suoi attributi, poi del mondo, nella varietà degli esseri; nel terzo dell'uomo, come essere morale e libero. Nei quattro libri si ha un tentativo di sistema filosofico cristiano, opposto al sistema filosofico degli Gnostici. Come Origene, nella sua opera *Contro Celso*, polemizza avverso la filosofia pagana, così nella sua opera *De' principî* stabilisce i sommi veri della filosofia cristiana contro la filosofia gnostica. Dispiacevole che l'opera *De' principî* sia giunta alla posterità non nel testo greco, ma nella traduzione di Rufino, fatta con poca fedeltà per iscemarne la sospettata eterodossia (²).

(¹) H. Diels ha pubblicata l'ultima edizione dello scritto di Ermias (*Doxographi Graeci*, pp. 649-656, Berlino, 1879). È inaccettabile la sua opinione che lo scritto sia del secolo V; è piuttosto del secolo II, o III. Si è tradotto in italiano da F. Apollonio (Prato, 1884).

(²) Dell'originale si hanno pochi frammenti. Della versione di Rufino si ha un'ultima edizione curata da E. Redepenning (Lipsia, 1836).

Origene, nella introduzione all'opera *Dei principii*, riconosce il postulato fondamentale della filosofia cristiana, ch'è la fede cristiana, dagli Apostoli insegnata chiaramente. Aggiunge che « lasciarono la cura d'indagarne a coloro che hanno ricevuti i doni dello Spirito ». Qui alludesi ai diversi doni di Dio, ai quali accenna Paolo (1ª *Cor.* XII, 4-11). In sostanza, Origene vuol dare forma filosofica alla fede cristiana, movendo dall'umana coscienza e ragione, e procedendo nelle particolari indagini, non come avvenne dopo di lui, dalla fede all'intelligenza, e cioè dal *credo, ut intelligam.*

Or io mi domando: Trovasi nella Bibbia un siffatto procedere? Lasciando da banda i luoghi biblici, nei quali Paolo scrive con disprezzo della filosofia in generale, per attaccamento alla fede, e da me notati, è innegabile che egli preparò i Gentili ad accettare la fede in Dio e nel Cristo morto e risorto procedendo dalla coscienza umana alla coscienza cristiana. E per fermo, rivolgendosi ai Romani, a loro rimprovera le idolatriche adorazioni e le molte empietà e ingiustizie contro Dio, non in virtù della fede, bensì in virtù della nozione del vero Iddio che a loro è manifesto per le sue visibili opere (*Rom.* I, 182-22). Il che era conforme ai dettati del Salmista (XIX, 1) e d'Isaia (VI, 3), affermanti che i cieli rivelano la gloria di Dio, e che tutta la terra è piena della gloria di Dio. Lo stesso Paolo rimprovera ai Romani di operare contro la legge morale, mentre la coscienza umana, indipendentemente da altre leggi rivelate da Dio, rende chiara testimonianza di essa legge nello scusarci od accusarci dentro di noi (*Rom.* II, 14, 15). E perorando ai Greci, non muove dalla coscienza cristiana sul Cristo risuscitato, ma dai fatti della natura che rivelano alla umana coscienza un Dio eterno, Signore del cielo e della terra, che non abita in tempii edificati da mani umane, che non è somigliante ad oro, o ad argento, ma ch'è spirito intangibile, che vive e si muove in noi (*Atti*, XVII, 24-29). Pervenuto l'Apostolo dei Gentili dalla coscienza umana alla coscienza cristiana, quivi fermasi, per dimostrare che la coscienza cristiana non è sapienza d'uomini, non è di questo o quel secolo, ma sapienza occulta di Dio, rivelata agli uomini per apparecchiarci alla gloria eterna (1ª *Cor.* II, 4-10).

Origene, adunque, nella sua opera *Dei principii* procedendo dalla coscienza umana alla coscienza cristiana, dai fatti naturali ai veri soprannaturali della fede, non dilungavasi dal metodo biblico preannunziato dall'apostolo Paolo. Ma il suo metodo si giudicò pericoloso alla fede, più platonico che chiesastico. Alcuni origenisti ne vollero difendere la ortodossia, ma nei più fece presa la eterodossia di lui, sopratutto per

la sua opera *Περὶ ἀρχῶν*. Infatti, parrecchi arianisti si giovarono della cosmologia di Origene, svolta da lui in quell'opera, per continuare a combattere la dottrina ortodossa della consustanzialità divina del Cristo (*ὁμοούσιος*), definita nel Concilio generale di Nicea (325) (¹).

Non mancarono difensori di Origene, ma si accusavano tutti di avere tendenze eterodosse origenestiche. Così scriveva Girolamo di Didimo il Cieco, autore di parecchie opere importanti dogmatiche ed esegetiche, ancora di una scritta in difesa dei *Principii* di Origene (*Ὑπομνήματα εἰς τὰ ἀπερὶ ρχῶν Ὠριγένους*) opera andata perduta (²). Per metter fine alle lotte fra origenisti ed antiorigenisti intervennero i Concilii: il primo di Costantinopoli del 553; il secondo anche di Costantinopoli, ecumenico, del 555, nei quali Origene si dichiarò eretico. Si numerarono specialmente nei quattro libri *De Principii* 15 anatematismi (Mansi, *Sacror. concil.* etc., Vol., IX). Vedesi manifesto, che il metodo adottato da Origene per la filosofia cristiana veniva rigettato dalla Chiesa e dagli scrittori chiesastici.

V.

In un passo della Bibbia non ben tradotto si fondò il metodo della filosofia cristiana.

Il metodo di procedere dalla coscienza umana alla coscienza cristiana non attecchì nella filosofia cristiana. Si vide in tale procedere sempre un pericolo per la fede. Volendosi promuovere una filosofia cristiana in opposizione alla filosofia pagana, che la Bibbia disprezzava come falsa e bugiarda, si sentì forte il bisogno di adottare un metodo in filosofia cristiana che meglio giovasse alla conservazione e protezione della fede. D'altra parte gli scrittori cristiani erano convinti che tra la fede e la ragione non ci fosse contrasto; perchè lo stesso Dio che crea la fede, crea anche la ragione. A queste convinzioni si unì quest'altra: che la fede è superiore alla ragione, e che essendo superiore, deve dare l'indirizzo anche alla filosofia cristiana.

Questi principalissimi convincimenti indussero i cristiani a coltivare una filosofia, nella quale predominasse il metodo di procedere non

(¹) Harnack, *Dogmengeschichte*, II, p. 182. Edizione Lipsia — 1901. Zahn, *Marcellus von Ancyra*, pp. 10-32, 87. Gotha, 1867.

(²) Draeseke, *Zu Didymus von Alexandrien Schrift.* ecc., nella *Zeitschr. f. wissensch. Theol.* An. 1902.

dalla intelligenza alla fede, bensì dalla fede alla intelligenza. Or bene, è innegabile che in questo metodo influì decisamente un passo di Isaia, dai Settanta così tradotto: *Καὶ ἐὰν μὴ πιστεύσητε οὐδὲ μὴ συνῆτε* (VII, 9). La *Vetus Itala*, conforme alla versione greca, rese così il passo di Isaia: *Et nisi credideritis, non intelligetis*; cioè: Se non crederete, non intenderete. Sta, intanto, il fatto che la versione greca, alla quale si uniformò la latina, non corrisponde punto al testo originale ebraico. In questo non alludesi punto al fatto della intelligenza, come n'è prova la fedele traduzione di S. Girolamo, che suona così: *Si non credideritis, non permanebitis;* cioè: Se non crederete, non avrete stabilità e fermezza nelle vostre speranze verso l'Eterno. La versione geronimiana corrisponde pienamente, oltre che al testo, al contesto del capo VII d'Isaia.

In questo capo raccontasi che il regno di Giuda versava in pericolo, essendo minacciato dai re alleati di Samaria e di Damasco. Il profeta raccomanda al re di Giuda, Acaz, d'avere fiducia nell'Eterno; e perciò esclama: Se voi non crederete, voi non permarrete, e cioè non permarrete fiduciosi alla protezione dell'Eterno. Ciò posto, che ha che farci l'intelligenza, a cui allude la versione dei Settanta, riprodotta dalla versione della *Vetus Itala?*.

Dopo la Riforma si è accettata, in sostanza, la traduzione geronimiana, escludendo dall'inciso d'Isaia il fatto dell'intelligenza. Lutero tradusse: Se voi non credete, voi non rimanete (Glăubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht). Il Diodati confermò la traduzione geronimiana e luterana in questa forma: Non credete voi, perchè non siete accertati. Cotesto *accertati* ha riferenza a quest'altro luogo dell'Antico Testamento: Credete al Signore Iddio vostro, e voi sarete assicurati (*accertati*); credete ai profeti di Esso, e voi prosperérete (2ª *Cor.* XX, 20). Anche Edoardo Reus, il traduttore illustre della Bibbia (*La Bible nouvellement trad. sur les text. orig.* 1877-1882), esclude la intelligenza, e rende così l'inciso d'Isaia: « Si vous n'avez pas de confiance, vous n'aurez pas de consistance ».

La versione greca de' Settanta, già accreditata da molti anni prima del Cristo, ebbe ai giorni del Cristo una straordinaria autorità. Si stimava ispirata da Dio. Manca spesso la fedeltà, sia per i manoscritti di cui fecero uso i traduttori, eruditi giudei alessandrini, sia per gl'influssi che in loro esercitò il pensiero filosofico ellenico. Per tali cagioni vi si infiltrò un intellettualismo ed un monoteismo, che non erano nell'originale ebraico. Intanto, la raccolta de' libri sacri divenne, per la traduzione greca — di quel greco che allora parlavasi dai dispersi Giudei

— un monumento grandioso di tutti i popoli cristiani. Così acquistò una missione universale ([1]).

Queste avvertenze spiegano la infedeltà della versione del passo d'Isaia, ed ancora il grande credito goduto dalla traduzione appresso i Padri della Chiesa. Or bene, è innegabile che il passo di Isaia, mal tradotto dai Settanta — traduzione riprodotta in latino dalla *Vetus Itala* — costituì la regola metodica della filosofia cristiana, salvo rarissime eccezioni.

In prova arrecheremo molti esempi della Patristica e della Scolastica. Ed il primo è quello di Clemente Alessandrino, risoluto contradittore de' filosofi gnostici, che posano, com'egli scrive, a soli sapienti (*γνωρίζοντες*), e sono in realtà dei furbi (*πονηροί*), che vogliono manomettere la fede cristiana, accettata universalmente (*Strom.* I, 2; VI, 18). Egli dichiara questa fede fondamento (*πρῶτος*) e compimento (*τελευταῖος*) della vera sapienza (*σοφία*), della vera cognizione (*γνῶσις*) (Ibid. I, 7; II, 2, 5; V, 1-4).

Accetta Clemente, qual criterio metodico della filosofia, il detto biblico d'Isaia, secondo la falsa traduzione greca (Ibid. I, 7; V, 2, 4). In guisa che bisogna andare, a giudizio di lui, dalla fede all'intelligenza, o, ch'è lo stesso, dalla *pistis* alla *gnosis*. Se non che, siccome allude spesso alla fede naturale de' primi principii d'ogni scienza, specie della filosofia (Ibid. II, 5, 17; III, 12; V, 3; VII, 16; VIII, 3), così spesso afferma che il cristiano va, per mezzo della filosofia. dalla fede alla intelligenza.

Clemente avendo stimata, esser la filosofia un'efficace preparazione al Cristianesimo, accade non di rado che nelle sue opere pigli il sopravvento la ragione su la fede, Platone sul Cristo (*Exhort. ad Gent.*, cap. I, II). Della quale incoerenza è stato redarguito da parecchi teologi, massime da Fozio (*Bibl. cod.*, 109). Ma ciò si verifica di prefe-

([1]) Vedasi una Conferenza tenuta dal Deissmann nel Congresso degli Orientalisti di Amburgo dell'ottobre 1902. In essa vengono esaminati alcuni dei punti di sopra toccati rispetto alla traduzione greca de' Settanta dell'Antico Testamento, specialmente del greco non classico adoperato, allora parlato dai Giudei, e degli influssi monosteistici della teosofia giudaico-alessandrina che vi penetrarono (*Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus*, in *Neue Jahrbücher*, etc. Leipzig, 1902). Contro i risultati ottenuti dal Deissmann è apparso un articolo nel periodico: *Studierstube*, August, 1903; ma l'A. dell'articolo non è riuscito a distruggere il vero storico difeso dal Deissmann, che, cioè, mediante la versione greca dei LXX acquistò meravigliosa universalità ed autorità il monoteismo ebraico. Vedasi anche per la infedeltà della versione greca dell'A. T. F. Scerbo, *Nuovo saggio di critica biblica*, pp. 25-28, Firenze, 1903.

renza negli stromati (*Στρωματεῖς*), raccolta preziosa di documenti filosofici, e ordito di vari argomenti, per estollere la filosofia cristiana su le altre filosofie. Lo stesso non accade nel Pedagogo (*Παιδαγωγός*) e può dirsi anche per la Esortazione alle Genti (*Λόγος προτρεπτικός*).

Ancora Basilio il Grande ammise a regola di sperare e di pensare, che *Fides praecedit intellectum*. Egli scrive risoluto, che non la ragione, ma la fede è quella che deve guidarci nelle discussioni, sopratutto intorno a Dio (*πίστις ἡγείσθω τῶν περὶ Θεοῦ λόγων*) (*Homel.* in Ps. 115, n. 1). Ed altrove aggiunge che non dobbiamo « presumere di esporre i soli risultati della nostra ragione, per non insegnare come norma della religione quello che appartiene alla filosofia degli uomini » (*Epist.* 140, n. 2) (¹).

Il Padre della Chiesa che più deve richiamare la nostra attenzione al proposito, è Sant'Agostino. Questi fissò in modo chiaro il metodo della filosofia cristiana, conforme alla sentenza profetica, così tradotta: *Nisi credideritis, non intelligetis*. Da altra parte, fu Agostino che esercitò maggiore e incontrastata efficacia in tutta la filosofia cristiana, che a lui successe, massime in Occidente.

Nel suo trattato *De libero arbitrio*, dai biografi di lui considerato come un mirabile scritto di filosofia cristiana (²), afferma risoluto: *Noli quaerere intelligere, ut credas, sed crede, ut intelligas* (Lib. II, cap. 2°). Nel trattato non disprezzasi la ragione, ma si avverte ch'è più sublime il dono divino della fede, e perciò la ragione deve sottostare alla fede, e perciò si deve credere per intendere, non intendere per credere.

Nello scritto *De Magistro*, dopo avere menzionato lo inciso d'Isaia *Nisi credideritis, non intelligetis*, vi appone questa interpretazione: *Quod ergo intelligo, id etiam credo: at non omne quod credo, etiam intelligo. Omne autem quod intelligo, scio; non omne quod credo, scio* (Cap. XI). Coteste restrizioni potevano metterlo in su l'avviso, che la Bibbia aveva lo scopo supremo della edificazione e della santificazione degli uomini, non già lo scopo di dare norme intorno al metodo filosofico. Le riserve agostiniane, molto giuste, implicano la necessaria conseguenza di non potere affermare nè il *credo, ut intelligam*, nè l'*intelligo, ut credam*. I due termini del credere e dell'intendere non si appaiano; quindi non è possibile di procedere in filosofia o dal credere all'intendere, o dall'intendere al credere.

(¹) La migliore edizione delle opere di Basilio il Grande è quella dei Maurini in tre volumi (Parigi, 1721-1725).

(²) POUJOULAT, *Storia di S. Agostino*. Trad., vol. I, cap. XII. Losanna, 1845.

Ciò nonostante Sant'Agostino batte la stessa nota, contenuta nell'inciso biblico d'Isaia, in questi altri suoi scritti: In uno dei trattati su l'evangelo di Giovanni sentenzia: *Credimus, ut agnoscamus, non cognoscimus, ut credamus* (XX). Nel libro *De Morib. eccles. cathol.* afferma: *Nihil in ecclesia catholica salubrius fieri potuit, quam ut auctoritas praecedat rationem* (*Cap.* II). Nel commento de' Salmi sentenzia: *Fides debet praecedere intellectum, ut sit intellectus fidei praemium* (*Sal.* CXVII). Da tutti i lati Agostino insiste sul precedere della fede all'intendere; sì che sul metodico della filosofia cristiana ha influito l'inciso d'Isaia: *Nisi credideritis, non intelligetis* (¹).

E qui cade acconcia la domanda: perchè Agostino non si valse della correzione di Girolamo, fatta sul passo d'Isaia, mal tradotto dai Settanta? La traduzione di Girolamo era stata eseguita, come sappiamo, sul testo originale dal 385 al 405. Agostino fu coetaneo di Girolamo, e visse sino al 430. Poteva, dunque, giovarsi della corretta versione geronimiana. Parecchi de' trattati agostiniani citati, specie quello *De libero arbitrio* è dell'anno 395, nel quale si afferma in modo assoluto il processo metodico della filosofia cristiana, secondo la scorretta traduzione del luogo d'Isaia. Perchè, ripeto, Agostino non si giovò della corretta versione geronimiana, che non diceva: *Nisi credideritis, non intelligetis*, ma diceva: *Si non credideritis, non permanebitis?*

Potrebbe darsi una risposta anche giusta, ed è che la versione de' Settanta si adattasse meglio all'ambiente storico de' secoli IV e V, nel quale predominava la fede su la ragione, e la religione su la scienza. Noi, del resto, crediamo di dare una risposta più convincente, ch'è questa: al tempo di Agostino non si era accreditata la traduzione della Bibbia di S. Girolamo. Acquistò pieno credito e rispetto sotto Gregorio Magno, che pontificò dal 590 al 604, cioè un secolo dopo la morte di S. Agostino. Al tempo di Gregorio cominciò a dirsi Volgata,

(¹) Cito alcune opere su la filosofia di Sant'Agostino: J. E. NOURRISONS, *La Philos. de St. Augustin*, Parigi, 2ª ed., 1869. — L. STORY, *Die Philos. des hl. Augustinus.* Friburgo, 1882. — I. HACHNEL, *Verhältnis des Glaubens zum Wissen bei Augustin*, Lipsia, 1891. In questi tre lavori, ma più nel terzo si considera il trapasso dalla fede all'intelligenza nella filosofia agostiniana. — Questi altri scritti considerano la psicologia, o la metafisica del Tagastese: — C. von ENDERT, *Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustins*, Friburgo, 1869. — M. FERRAZ, *De la psychologie de Saint Augustin*, Parigi, 1862. — TH. GANGOUFAT, *Metaphysische Psychologie des hl. Augustinus*, Ratisbona, 1852. — C. WERNER, *Die Augustinische Psychologie*, etc. Vienna, 1882. Carlo Werner è anche autore della filosofia italiana del secolo XIX in cinque volumi: *Die italienische Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts*, Vienna, 1884-1885.

per esser stata tradotta nel volgare eloquio, ed anche per essere ormai molto conosciuta ed apprezzata.

È, intanto, non inutile avvertire che Agostino aveva pregato Girolamo, a nome dei cristiani, di fare una nuova traduzione latina, dopo la *Vetus Itala*, della Bibbia, non per credere errata in luoghi essenziali quella dei Settanta, ma per leggerla nell'eloquio ciceroniano, posseduto a meraviglia dal Penitente di Betlemme. Agostino che non conosceva l'ebraico, neppure il greco, come afferma nelle *Confessioni*, non era giudice competente. Avverto ancora di passata, che tra i due eminenti Padri della Chiesa occidentale era occorso un lungo dibattito intorno al modo d'interpretare la resistenza di Paolo a Pietro in Antiochia (*Gal.* II, 55-14). Dibattito di cui mi sono altrove occupato, a proposito della esegesi evangelica del Baur (*Cristianesimo primitivo*, pp. 76, 19). Ma la controversia tra Agostino e Girolamo, avvenuta per un equivoco, non alterò mai l'immensa stima che nutriva per il divino Girolamo Sant'Agostino. Laonde questi non adottò la di lui versione soltanto per la ragione dianzi allegata, e cioè per non esser accreditata al suo tempo.

Seguitando a riprodurre altre prove del passo profetico d'Isaia, usato mal tradotto come primo metodico nella filosofia cristiana, ricordo Sant'Anselmo, a ragione appellato l'Agostino del medio evo. Anselmo riconfermò il primo metodico annunziato dal celebre Padre del secolo IV. È nel caso, notevole che gli storici della filosofia, anzi quasi tutti rammentano il solo Anselmo e non Agostino; ma dai costui passi allegati vedesi chiaro che Agostino, preceduto in parte da Clemente Alessandrino e da Basilio il Grande, fissò il criterio metodico della filosofia cristiana. Sant'Anselmo lo riconfermò in modo reciso [1].

Invitato, quando era priore del convento di Bec nel 1061, ad insegnare ai suoi frati la maniera di filosofare intorno alla fede (*exemplum meditandi de ratione fidei*), stabilì per sommo criterio: *fides quaerens intellectum*. E perchè? Perchè *neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam* (*Proslogium*, cap. I). Laonde l'Aostano, non diversamente dal Tagastese, scrive che nessun cristiano deve dubitare di ciò che la cattolica chiesa crede di cuore, e confessa *cum ore*; ma tenendo sempre e indubitatamente essa fede, e secondo essa vivendo, si può con umiltà *quaerere rationem quomodo sit* (*De*

[1] Dei molti libri che si sono scritti sopra Sant'Anselmo, ne' quali si son riconosciute le molte attinenze con Sant'Agostino, cito F. R. Hasse, *Anselm von Canterbury*, Lipsia, 1843-52. — Comte Domet de Verges, *Saint Anselme*, Parigi, 1901.

Incarn. Verbi, cap. II; *Cur Deus homo*, cap. I, II). Di qui avveniva, come ben dice F. Ueberweg, che se il risultato dell'esame (*Das Resultat der Prüfung*) era negativo per la fede, bisognava ritenerlo falso; se affermativo, vero ([1]).

Anche in Sant'Anselmo, così come in Sant'Agostino, influì il detto di Isaia *Nisi credideritis, non intelligetis*. Puranco Anselmo se ne giovò quale documento favorevole al metodo rispettato dalla filosofia cristiana. Ora si potrà osservare, che se al tempo di Sant'Anselmo la traduzione geronimiana godeva universale approvazione, legittimata dalla Chiesa, come spiegasi la influenza in lui della traduzione sbagliata de' Settanta? La spiegazione si ha in questo: che il passo di Isaia, come si era tradotto dai Settanta, si uniformava, secondo che ho accennato, alle idealità intellettuali del Cristianesimo. Per esse idealità doveva riconoscersi, oltre alla ragione, la rivelazione, e la rivelazione superiore alla ragione: due elementi cardinali infiltratisi nello spirito umano dopo la Buona Novella. Ebbene, il passo di Isaia *Nisi credideritis, non intelligetis*, n'era come la sintesi; perciò i due gran fondatori della filosofia patristica e scolastica, Agostino ed Anselmo, ne fecero molto conto.

La filosofia scolastica, dopo Sant'Anselmo, pervenuta al suo apogeo con San Tommaso, non abbandonò il metodo, che si conformava al passo biblico di Isaia. San Tommaso, infatti, nelle cinquecento questioni della *Somma teologica* procede in ciascuna dalla fede all' intelletto. In fondo in fondo predomina sempre il *credo, ut intelligam*. Nella medesima somma contro i Gentili, ritenuta dai cattolici come un modello di filosofia cristiana, non si va in ciascun capitolo dalla fede all' intelletto, esplicitamente, ma si presuppone implicitamente la fede, e vi si arriva sempre esplicitamente. Nè poteva una filosofia, che volevasi cristiana, in opposizione a quella anticristiana, condursi e svolgersi con altro metodo, o con altro postulato ([2]).

L'Aquinate avverte nella *Somma contro i Gentili*, che non procede esplicitamente dalla fede all' intelletto; perchè i Gentili si de-

([1]) *Grundriss der Gesch. der Philos. der patristihe und scholast. Zeit.*, p. 124, Berlino, 1868. — A. Stöckl, *Lehrbuch der Gesch. der Philos.*, p. 83 e sg., Mainz, 1870. — J. E. Erdmann, *Grundriss der Gesch. der Philos.*, pp. 253-261, Berlino, 1878. — Heureau, *Hist. de la philos. scolast.*, vol. I, pp. 266-272. Parigi, 1862. — A. Weber, *Hist. de la philos. européenne*, pp. 188-196, trad., Parigi, 1886. Per altre notizie è da vedere J. G. Eccardo, *Corpus hist. medii evi*, vol. I, Lipsiae, 1723. — Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Roma, 1782 sg.

([2]) Leone XIII, nella Enciclica *Aeterni Patris* del 4 agosto 1879, ingiunge ai preti di continuare nella filosofia tomistica, e di rispettarne il metodo.

vono menare alla fede mediante la ragione: *Necesse est ad naturalem rationem recurrere cui omnes assentire coguntur* (Lib. I, cap. 2). Inoltre, osserva nella *Somma teologica*, che la fede presuppone la ragione, *sicut gratia praesupponit naturam* (I, II, 2). Di qui conclude: *Fides non potest universaliter praecedere intellectum* (II, VIII, 8). Questa restrizione dipende dal fatto che San Tommaso ammette alcuni principii razionali da tutti confessati, che *non sunt articuli fidei*, ma *praeambula ad articulos fidei*.

Ma in proposito è da por mente, che con la distinzione tomistica la filosofia cristiana non si affermava in se stessa; perchè diventava un semplice preambolo, o, come oggi dicesi, una propedeutica alla religione cristiana. E veramente se la filosofia cristiana si fosse ammessa sotto tal punto di vista, si sarebbero evitati molti equivoci tra ragione e rivelazione, tra filosofia e teologia nella Patristica e nella Scolastica. Salvo che, coltivata come propedeutica alla religione cristiana, avrebbe dovuto appellarsi non filosofia cristiana, sì filosofia della religione cristiana, o del cristianesimo. Il che non fece l'Aquinate. Invece stimò ancor lui di fondare una filosofia cristiana, distinta dalla filosofia anticristiana [1].

Però devo dire che il metodo della filosofia cristiana, appoggiato nel versetto d'Isaia *Nisi credideritis, non intelligetis*, non fu osservato appuntino da tutti gli scrittori cristiani della Scolastica. Per la Patristica si è menzionato il celebre Origene; per la Scolastica ricordiamo Scoto Erigena, che venne detto l'Origene dell'Occidente. Giovanni Scoto Erigena visse nel secolo IX, due secoli prima di Anselmo [2]. Se questi, come l'Agostino del medio evo, elevò a primo metodico il *credo, ut intelligam*, quegli, Scoto Erigena, come l'Origene del medio evo, predilesse a primo metodico l'*intelligo, ut credam*. Secondo lui si va, temporalmente, dal *credere all' intendere*; giacchè prima ascoltiamo, e poscia intendiamo; ma scientificamente si va dall'*intendere* al *credere*, credendosi nella scienza soltanto ciò che s'intende. Onde

[1] Oggi si è voluto provare che San Tommaso sia nato non in Aquino, bensì a Belcastro, nelle Calabrie (G. Sollino, *Documenti*, ecc., Fermo, 1903). Vi è stato chi ha confutata la opinione non bene documentata.

[2] Scoto Erigena, od anche Scotigena, allude alla sua origine scozzese-irlandese. Nel secolo IX dicevasi Erin l'Irlanda, ed ancora *Scotia maior*. Per la vita e la dottrina dell' Erigena vedasi: Th. Christlieb, *Leben und Lehre des Joh. Scot· Erigena.* Gota, 1860. Per la filosofia di Scotigena leggasi: E. Hjort, *Johannes Scotus Erigena*, ecc. Copenaghen, 1823. — S. René Taillandier, *Scot. Erigena et la philos. scolastique.* Strasburgo, 1843.

nel sapere scientifico in genere, filosofico in ispecie, è prima da usare la intelligenza e la ragione, e poi la fede e l'autorità. Per lui, la ragione vale più dell'autorità della fede, perchè l'autorità dipende dalla ragione, non la ragione dall'autorità. Ecco le sue parole in un passo, che stimo bene trascrivere per intero: Rationem priorem esse natura, auctoritatem, vero tempore, didicimus. Auctoritas siquidem ex vera ratione procedit, ratio vero nequaquam ab auctoritate. Omnis auctoritas, quae vera ratione non approbatur infirma videtur esse. Vera autem ratio, quoniam suis virtutibus rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione indiget. Nihil enim aliud mihi videtur esse vera auctoritas, nisi rationis virtute reperta veritas. Ideoque prius ratione utendum, ac deinde auctoritate (*De divisione naturae*, lib. I, 66).

Da tali massime seguita, nè più nè meno, che la filosofia deve restare alla filosofia, la fede alla fede; e che se la fede, propria della religione, mettasi in relazione con la ragione, la fede deve sottostare alla ragione. Ma lo Scoto Erigena scansa sovente siffatte conseguenze. Spesso tentenna: si scusa della precedenza e preferenza accordata alla ragione, non alla fede (*De divis.* ecc., III, 35; *De praedist. Praefatio*). Vien dato alla ragione valore assoluto; e pure la fede proclamasi *principium supremum cognoscendi*, e pure si fa non di rado un richiamo all'autorità della Bibbia e di Sant'Agostino (*De divis.* I, 15; *De praedist.*, cap. II; *Hom.* in *Joh.*; *Comm.* in *Ev. Joh.*). Per tanto la filosofia dell'Erigena contiene qua e là de' tentativi d'indipendenza dalla teologia e dalla fede; ma subisce l'ambiente dell'epoca, satura di credenze e di ubbie religiose.

L'Erigena, per avere alluso ad un moto filosofico non conforme al tempo, venne da parecchi disprezzato e deriso. Alcuni filosofi e teologi cristiani lo chiamavano uomo vano e parolaio (vain and speech). Gli ammiratori di lui si rimproveravano di rispettare, anzichè le Scritture, i cicalecci fantastici (fantastic habblings) (1). Quando alcuni ricercatori del passato vollero disseppellire la sua opera maggiore *De divisione naturae*, Onorio III (1216-1227) prescrisse che venisse bruciata.

Un altro spirito indipendente, Pietro Abelardo, vissuto tre secoli dopo dell'Erigena, si ribellò fino ad un certo punto, al *credo, ut intelligam*. Di fatto, scrive risoluto: *Nec quia Deus id dixerat, creditur; sed quia hoc sic esse convincitur, recipitur* (2). Nel trattato del *Sic et non*, composto di 157 proposizioni affermative e negative de' Padri

(1) J. Allen, *Fragments of christian History*, ecc., p. 264. Boston, 1880.
(2) P. Abélard, *Opere par Cousin*, 1849-59. *Introd. ad theol.*, II, 7.

e Dottori, mostrasi più indipendente, che ben altri scrittori: ma ancora lui subì l'ambiente della fede dominante. Per tale cagione afferma: *Nolo sic esse philosophus, ut recalcitrem Paulo; non sic esse Aristotiles, ut secludam a Christo* (*Op. cit. tit. I, p. 690*). La Chiesa che allora benediceva o fulminava anche le produzioni scientifiche, condannò quelle di Abelardo nei Concilii di Soisson (1121) e di Sens (1140) (¹).

Salvo rarissime eccezioni, l'apotegma d'Isaia, mal tradotto, si ritenne regola metodica della filosofia cristiana, sì patristica e sì scolastica. Se in alcuni trattati filosofici si andò dall'intendere al credere, come abbiamo toccato di S. Tommaso, ammettevasi sempre il doppio presupposto: che la fede è sempre implicito fondamento e compimento del filosofare; e che la intelligenza umana è deficiente per nascita. Non mai l'intelletto deve avere una precedenza o prevalenza per assoluto valore, siccome presentirono Scotigena ed Abelardo. Per tutti la intelligenza, o, ch'era lo stesso, la ragione deve sottostare alla rivelazione, e deve essere un'*ancilla*, non una *domina fidei*.

Se si fosse bene studiato il testo e il contesto del capo VII di Isaia, si sarebbe visto che non ci entrava punto il fatto psicologico della intelligenza; e che perciò non poteva punto servire come criterio metodico della filosofia cristiana. Il testo ed il contesto d'Isaia, come ho provato, discorrono di fede, e che soltanto chi ha fede in Dio, può avere la protezione, la giustificazione e la salvazione per opera di Dio. Oggi che prevale la critica storica e filologica su la Bibbia, prima si fa ogni sforzo per accertare il testo, ed il significato di esso, e poscia vi si filosofeggia, per esaminare se possa farsene qualche applicazione alla filosofia, in virtù di quello scopo secondario contenuto nella Bibbia. Nelle due epoche cristiane dell'evo primo e medio-evo: epoche di dogmatismo e di allegorismo, tante circospezioni non si adoperavano. Avverto d'incidenza che mentre S. Girolamo, aveva dilungato dal passo d'Isaia a buon diritto qualunque allusione al fatto della intelligenza, lo stesso S. Girolamo non dilungò, come doveva, da un altro passo della Bibbia il fatto dell'intelligenza, che non ci entrava punto. Vo' parlare di quel luogo di Paolo, ch'egli traduce: *Animalis autem homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei* (1ª *Cor*. II, 14). Alla parola greca *δέχεται* corrisponde meglio *recipit*, anzichè *percipit*.

Per difetto di critica storica e filologica, si abusò d'un altro passo della Bibbia, per fare della filosofia una schiava della teologia. Ecco

(¹) Rémusat, *Abélard*, pp. 30, 45, 1845. — F. Picavet, *Abélard et Alex. de Hales*, ecc., in *Bibliot. de l'Ecole des hautes études sciences relig.*, t. VII.

il passo dell'Antico Testamento: *Misit ancillas suas, ut vocarent ad arcem, et ad moenia civitatis* (*Prov.* IX, 3), e cioè: Mandò le sue ancelle, per invitare alla fortezza, e alle mura della città. In tutto il contesto mettesi a raffronto la sapienza con la voluttà: quella si rassomiglia ad una nobile matrona, che, mediante le sue serventi, invita la gente a correre alla sapienza, in cui si troverà una rocca inespugnabile, e una città circondata da buone mura, che valgono a custodire tutte le virtù; questa, cioè la voluttà, si paragona ad una femmina ignobile e corrotta, che, piena di vezzi, chiama a sè coloro che passano, per gittarli in balìa di tutti i vizii.

I cattolici han voluto scorgere in questo luogo tante allusioni dogmatiche, ad esempio la incarnazione del Verbo nel seno della Vergine, la Chiesa fondata dal Cristo, la Santa Eucarestia (1). Ivi si espone, invece, per una similitudine graziosa, il doppio sentiero della virtù e del vizio, o il bivio tra la vita e la morte: bivio a cui accenna altrove l'Antico Testamento (Deut. XXX, 15-20; Ger. XXI, 8), ed anche il Nuovo Testamento (Matt. VII, 13, 14; 2ª Piet. II, 15). Il quale bivio riapparse nella *Dottrina de' dodici apostoli*, ma era già descritto nella classica letteratura.

Gli scrittori cristiani tentarono fare un'applicazione indebita del passo dell'Antico Testamento, per proclamare la filosofia cristiana ora un'ancella della fede (*ancilla fidei*), ora un'ancella della teologia (*ancilla theologiae*), ed ora un'ancella della Chiesa (*ancilla Ecclesiae*). Si volle risolvere con un versetto biblico fuor di proposito l'arduo problema delle relazioni tra la fede e la scienza, tra la teologia e la filosofia. Così doveva, come bene avverte Alberto Stöckl, la teologia, fondata su la fede, essere la matrona su le sue serventi, che erano la filosofia e la ragione (2).

La voglia di applicare la Bibbia ai fatti storici e scientifici, nei quali non entrava punto, diede luogo ad altre inesattezze e inconcludenze. Per es. Epifanio, nella sua opera l'*Ancorato* (Ἀγκυρωτός) enumera 80 eresie, paragonandole alle 80 concubine di cui parla il *Canto de' Cantici* (VI, 8) (3). Filostrato continuò l'opera di Epifanio intorno alle eresie; ma ne enumerò non 80, bensì 156, 28 precristiane, e 128 cristiane (4).

(1) Vedi *Prov.* tradotti da M. A. Martini, in nota. Firenze, 1843.
(2) Op. cit., p. 434.
(3) Ap. Migne, *Pat. Grec.*, XLIII, 19-236.
(4) *Liber de haeresibus*, ap. Migne, *Pat. Lat.* XII, pp. 1111-1302.

Agostino, in uno dei suoi lavori meno considerevoli, si occupò anche delle eresie (*De haeresibus*). Usufruì degli studî per nulla critici di Epifanio e di Filostrato, ma stimò ridurre le eresie a 88, a cominciare da Simon Mago, non già a 80, o a 156. Veramente non influì la Bibbia direttamente nel numero delle eresie riconosciuto dal Tagastese; però vi influì indirettamente, attraverso gli studî di Epifanio e Filostrato. Inoltre vi influì direttamente nel *De civitate Dei*. Quivi ammise 10 persecuzioni, imitando il numero 10 delle piaghe dell'Egitto. In generale la Bibbia, per molti secoli — ancor oggi per alcuni dogmatici — deve servire come norma non solo del credere, ma anche di tutto il sapere scientifico, storico e politico.

VI.

Il metodo adottato dalla filosofia cristiana la impigliò in indifficoltà insuperabili.

Alcuni pensatori del secolo XIX hanno scritto che la filosofia è il metodo, nel senso che i veri o falsi risultamenti di essa dipendono dal metodo. Senza dubbio, un cattivo strumento non può dare che cattivi effetti in qualunque professione. Ora, in filosofia lo strumento è il metodo, per mezzo del quale la scienza filosofica — e può affermarsi anche delle altre scienze — si svolge nelle parti che la costituiscono. Sappiamo che la filosofia cristiana adottò per metodo il *credo, ut intelligam,* giusto per opporsi alla filosofia anticristiana, che preferiva o l'*intelligo, ut credam*, o il *dubito, ut credam*. Sappiamo ancora che non mancarono delle eccezioni, voglio dire dei pensatori, come Origene, Scotigena, Abelardo e qualche altro, che stimarono di coltivare la filosofia cristiana, concedendo in parte la preferenza all'intelletto. Ma la loro filosofia venne condannata come eretica, o dicasi eterodossa. Altri pensatori abbandonarono il metodo, tanto quello generalmente adottato del *credo, ut intelligam*, quanto l'altro eccezionalmente prediletto dell'*intelligo, ut credam*, persuasi che la fede è, rispetto all'uomo, un fatto del cuore, non della mente, dell'affetto, non dell'intelletto. Di questo tentativo dei filosofi cristiani accenneremo. Per ora è necessario prima dimostrare le principali difficoltà in che s'impigliò la filosofia cristiana più rispettata, svolta secondo la regola metodica del *credo, ut intelligam*, derivata dal passo biblico di Isaia, tradotto a sproposito e adoperato fuor di proposito.

Una prima difficoltà insuperabile accompagnò sempre la filosofia cristiana, ed è che non potè mai affermare in modo assoluto: *intelligo, quia credo*. Ciò era richiesto dal metodo adottato del *credo, ut intelligam*, ma non conforme all' Evangelo, che contiene molti fatti da credere, che non possono intendersi. Se i filosofi cristiani si fossero dati ad esaminar prima con ponderatezza scientifica i rapporti del credere e dell' intendere, si sarebbero accorti che la filosofia cristiana aveva sbagliato del tutto il metodo. I Padri e i Dottori evitano la disamina scientifica. Spesso si rassegnano ad ammettere una precedenza cronologica del credere in riguardo all' intendere, o, invece, fanno uso di metafore fra i due termini del credere e dell' intendere, o affermano tra loro, come ben dice l' Heureau, *des concessions réciproques* (*Op. cit.* 73). Ora una filosofia cristiana che presumeva essere una scienza, non poteva scansare la disamina scientifica intorno alle relazioni tra il credere e l' intendere.

Ciò premesso, tentiamo noi la disamina scientifica, trascurata dalla Patristica e dalla Scolastica. E in prima domandiamo: è ammissibile un rapporto d' identità fra i due termini? La risposta deve essere negativa. Secondo la filosofia cristiana, non tutto quello che si crede, anche s' intende. Persino nella filosofia non cristiana, speculativa o positiva che sia, non tutto quello che si crede, ancora s' intende. Dunque non è a parlare d' identità fra i due termini del credere e dell' intendere. Dunque, di nuovo, non è possibile una filosofia, vogliasi anche cristiana, che adotti a primo metodico il *credo, ut intelligam*.

Può forse discorrersi di causalità? Neppure, certamente. Secondo gli stessi Padri e Dottori della Chiesa, non il credere partorisce l' intendere, tanto meno l' intendere partorisce il credere. In guisa che non sia concesso d'affermare che in tanto s' intende, in quanto si crede, o in tanto si crede, in quanto s' intende. Restano sempre due termini prodotti da cause diverse; e per conseguenza anche per tale ragione la filosofia non comporta il processo metodico, o del *credo, ut intelligam*, o dell' *intelligo, ut credam*.

Se tra i due termini non interviene identità e causalità di sorta, secondo le dottrine degli stessi Padri e Dottori della Chiesa, è da confessare che si escludono, rimanendo il credere, per così dire, in *cornu evangelii*, e l' intendere in *cornu epistolae*. Per tale motivo alcuni Padri e Dottori non han voluto scandagliare le ragioni del credere. A loro avviso bisogna credere, senza intendere, e sostituire alla formola del *credo, ut intendam*, l'altra formola del *credo, ut credam*, o del

credo, quia credo. Questa seconda formola si accordava apertamente con alcuni luoghi della Bibbia (Matt. XXI, 21; Giov. III, 36; 2ª *Cor*. V, 7; *Ebr*. XI, 1). De' quali luoghi è la sintesi il pronunziato di Gregorio Nazianzeno: *Fidem non habere meritum, cui humana ratio praebet experimentum* (*De Fide*, V).

Tertulliano, più che il Nazianzeno, aveva ammessa un'aperta contradizione tra il credere e l'intendere; e perciò l'assoluta necessità in religione di credere senza intendere, e persino di credere alle cose stolte ed assurde: *non eris sapiens, nisi stultus saeculo fueris, Dei stulta et absurda credendo* (*De carne Christi*, cap. V). Per lui sta il *credo, quia credo*, da lui concentrato nel *credo, quia absurdum*. E perchè? Perchè chi ha veramente fede in Dio e nel Cristo di Dio, crede puranco alle cose assurde, essendo persuaso che se paiono assurde per la nostra mente, non sono assurde per la mente divina, a cui l'uomo religioso deve aggiustar piena fiducia.

Volendo cansare fra il credere e l'intendere la contradizione, si può, se non altro, ammettere fra i due termini la contrarietà? Ha luogo la contradizione, quando due cose si escludono nel medesimo tempo, e sotto il medesimo rispetto; per es. essere e non essere, bianco e non bianco. Ha, invece, luogo la contrarietà, quando due cose si escludono sotto il medesimo rispetto, ma non si escludono nel medesimo tempo; per es. un uomo cattivo e buono ad un tempo, ma sotto diverso rispetto, ovvero, credente come religioso, intelligente come scienziato. Ora gli scrittori cristiani non pensarono a coltivare una filosofia, nella quale coesistessero il credere e l'intendere, sotto diverso rispetto, e cioè l'intendere come esame, ed il credere come objetto esaminato; ma vollero unire i due termini sotto il medesimo rispetto, mediante la formola metodica del *credo, ut intelligam*.

So bene che restrinsero spesso l'intendere a favore del credere; ma ciò avvenne attraverso a molte incoerenze e inconcludenze. Il maggior numero de' filosofi cristiani non si convinse mai, che la formola metodica, appoggiata alla errata versione del passo d'Isaia, doveva abbandonarsi; non essendo punto vero che chi crede, ancora intende, sì nella religione, e sì nella scienza. Il credere e l'intendere sono come due circoli, ma in niun verso concentrici. Possono assai bene *coesistere* insieme, l'uno accanto all'altro, non già *consistere* l'uno nell'altro; in guisa da poter conseguire un trapasso logico dall'uno all'altro.

La filosofia cristiana s'intrigò in un'altra difficoltà, dalla quale non potè distrigarsi mai. Le due parole *filosofia cristiana* implica-

vano questa doppia esigenza: la prima, che come filosofia, dovesse avere qualcosa di comune con le altre filosofie; la seconda, che come cristiana, dovesse avere qualcosa di proprio riguardo alle altre filosofie. Ebbene, soddisfare a queste due esigenze non fu possibile mai in maniera coerente e concludente. Di fatto, ora s'imponeva la esigenza generica in contradizione della esigenza specifica, ed ora più di frequente accadeva inversamente; perchè era dovere imperioso sottoporre la filosofia alla fede cristiana, e rispettare il metodo del *credo, ut intelligam*.

Intanto che cosa accadeva nella filosofia cristiana, pel doppio intento che voleva conseguire? Spinta dall'esigenza specifica, dessa sottopose la filosofia alla teologia; ma spinta dalla esigenza generica, sottopose a volte la teologia alla filosofia. Vedesi ciò nell'avere trattato questioni filosofiche di primo ordine, psicologiche, cosmologiche, ed ideologiche. Nessuno, infatti, può mettere in dubbio che siffatte questioni si trattarono da alcuni Padri e Dottori con molta cura ed acutezza. La questione ideologica degli universali occupò non poco i Dottori scolastici, da Sant'Anselmo fino ad Occam. Perciò avveniva talvolta di vedere la teologia sottoposta alla filosofia, mentre il presupposto fondamentale della Patristica e della Scolastica, massime della Scolastica era, come bene avverte l'Harnack, che tutto il sapere dovesse esser compreso nella teologia, e tutto per conseguenza dovesse ricondursi alla teologia (1).

Salvo che è da osservare che le questioni filosofiche, nella Scolastica, non costituivano un sistema fondato o nella esperienza, o nella ragione, ma rientravano nelle indagini subordinate alla fede, per la esigenza specifica della filosofia cristiana. Quando alcune soluzioni di problemi psicologici, cosmologici ed ideologici si opponevano alla fede, interveniva subito la Chiesa a condannarle. Ciò si verificò di preferenza nelle soluzioni del realismo o del nominalismo, adottate dalla Scolastica nel problema ideologico degli universali.

Veramente il nominalismo venne più condannato dalla Chiesa; ma non sempre il realismo, più confacevole ai dogmi, ne uscì illeso del tutto sotto la occhiuta sorveglianza della Chiesa. Il simigliante

(1) Ihre Grundvoraussetzung hat sie — wenigstens bis zur Zeit ihrer Auflösung — an der These, dass alle Dinge aus der Theologie zu verstehen. alle Dinge deshalb auch auf die Theologie zurückzuführen sind (*Dogmengeschichte*, p. 281, Freiburg, 1893). Queste parole hanno un riscontro con la *Reductio artium ad theologiam* di S. Bonaventura. In questo lavoro il Santo subordina tutte le discipline *artificiali, naturali, intellettuali* e *rivelate* alla teologia; subordinazione ammessa dalla Scolastica, ed anche dalla Patristica.

può dirsi del concettualismo, adottato da alcuni scolastici. In conclusione, che cosa avveniva? La esigenza generica della filosofia veniva sempre sacrificata alla esigenza specifica della filosofia cristiana. Per tale cagione la filosofia cristiana non fu mai, a parlar proprio, una filosofia; perchè mentre da un lato sentiva l'imperioso bisogno di avere qualcosa di comune con le filosofie indipendenti che la circondavano, non potè mai, dall'altro lato, soddisfarlo; essendo sottoposta, per il suo carattere speciale, al *Credo*, come a punto di partenza o di arrivo.

Devo, per altro, avvertire che la filosofia cristiana ritenne il *Credo*, e non il *Dubito*, come punto di partenza o di arrivo, non solo per essere cristiana, ma ancora per le seguenti cagioni: poichè la filosofia greca si era chiusa, secondo che felicemente afferma G. Erdmann, con la bancarotta dello scetticismo [1], la filosofia della Chiesa stimò acconcio opporvi il fideismo, soltanto efficace contro lo scetticismo, e conforme alla novella fede cristiana. Inoltre, poichè la filosofia gnostica del primo evo cristiano alterava la fede promulgata dal Cristo con altre credenze e pretese speculative, la filosofia cristiana stimò opportuno contradire la fede alterata del Cristo con quella più accettata dalla grande maggioranza dei cristiani. Da ultimo, poichè nel primo evo alcuni origenisti, e nel medio evo alcuni erigenisti inclinavano non tanto al *credo*, *ut intelligam*, quanto al *dubito*, *ut intelligam*, assai pericoloso ai dogmi, i Padri e i Dottori della Chiesa riputarono miglior partito appigliarsi risolutamente al *credo*, *ut intelligam*.

Però, non devo tacere per imparzialità storica, che gli stessi filosofi che si attennero al metodo del *credo*, *ut intelligam*, delle volte mossero dal *dubito*, anzichè dal *credo*. Ad es. Agostino nei tre libri *De libero arbitrio*, va nel primo dal *credo ut intelligam*, nel secondo, invece, va dal *dubito*, *ut intelligam*, a meglio convincere Evodio, interlocutore ne' dialoghi. Ancora Agostino, nelle *Confessioni*, non una volta, afferma che il dubbio lo menò alla fede cristiana. Anche Sant'Anselmo, così risoluto sostenitore del *credo*, *ut intelligam* si giova in qualche luogo del *Monologio* e del *Proslogio*, del dubbio provvisorio, per meglio arrivare alla certezza della fede intorno a Dio ed al Cristo. Ancora San Tommaso si avvale spesso nelle questioni filosofiche e teologiche del dubbio provvisorio, che per lui non è un metodo, come appresso Cartesio. Egli, infatti, comincia nella *Somma teologica* tutte le questioni coll'*utrum*: *Utrum Deus sit*; *Utrum creatura sit a Deo*, ecc. Nel III della Metafisica di Ari-

(1) Op. cit., vol. I, p. 190.

stotile scrive: *Illi qui volunt inquirere veritatem, non considerando prius dubitationem, assimilantur illis qui nesciunt quo vadant.* In fondo in fondo non vuole abbandonare il *credo, ut intelligam* di Agostino e di Anselmo; se non che, si avvale del dubbio in alcuni casi; perchè arrivasi alla fede, attraverso il dubbio, come raccontasi nell'Evangelo, dell'apostolo Toma (*Giov.* XX, 24-30).

Qualche scrittore cristiano proclamò, dovere la filosofia incominciare dal dubbio ma non perciò affermò il *dubito, ut credam,* qual metodo filosofico. Per esempio, Raimondo Lullo, francescano, vissuto fra il 1235 ed il 1315, sentenzia: *quum primum incipit dubitare, incipit philosophari.* Ma scrive, irritato contro gli eccessivi dogmatizzanti, fino a trattarli da ignoranti: dogmatizantes . . . ostendunt manifestissime esse ignorantes [1]. Insomma, la filosofia cristiana fece, per le imperiose esigenze razionali, delle concessioni alla filosofia indipendente; ma restò sempre essequente al *Credo*, che doveva costituire il *punctum saliens* dell'operare e pensare cristiano.

Il metodo di arrivare alla fede cristiana, attraverso il dubbio, si rinviene nel *Liber sententiarum* di Pietro Lombardo. Nei quattro libri che lo compongono si trova una raccolta di proposizioni affermative e negative dei Padri della Chiesa, per mezzo delle quali si perviene alla vera fede cristiana. L'opera del Maestro delle sentenze venne molto commentata e raccomandata dai dottori scolastici; ma in sostanza non contiene nulla di originale quanto alla filosofia ed alla teologia cristiana. Pure, l'aver lui preferiti gli annunziati di Sant'Agostino, sopratutto il metodo del *credimus, ut agnoscamus* fece l'opera apprezzare come un modello filosofico e teologico nel rifiorire della Scolastica dei secoli XII e XIII. J N. Espenberger, nel suo studio molto paziente sopra il *Magister sententiarum*, ha ben dimostrato che nelle questioni psicologiche, cosmologiche ed ideologiche, allora molto agitate, non ha una posizione precisa, nè porge nulla di importante [2]. Alcuni Padri non potendo salvare la filosofia cristiana, coltivata con un metodo antifilosofico, affermarono che la religione cristiana non solo era una filosofia, ma la filosofia per eccellenza; sì che era inutile la scienza filosofica.

Il Dietelmair ha raccolto tutti i luoghi nei quali, i Padri ammettono la identità della filosofia e della religione [3]. Sant'Agostino

[1] *De articulis fidei,* Argenturati, 1651.
[2] *Die Philosophie des Petrus Lombardus* ecc. Münster, 1901.
[3] De relig. Christi philosophiae nomin. a veteribus compellata, 1740.

afferma in maniera risoluta: *Non aliam esse philosophiam, idest sapientiae studium, et aliam religionem* (*De vera relig.* cap. VIII). Con tale proposizione si affermava troppo, o troppo poco. Sia vero che filosofia e religione amino la sapienza; ma da ciò non seguita punto che la sapienza amata è la stessa nella filosofia e nella religione. Se non è la stessa, è sempre da vedere in che senso si ami la sapienza dalla filosofia, e in che senso dalla religione, cioè a dire rimane il problema del tutto insoluto. La identità della filosofia e della religione, a tutto il medio evo, si presuppose sempre, non si pose mai dimostrativamente; perchè non si esaminò con critica storica se esistesse, o potesse esistere simile identificazione. Anche Scoto Erigena la presuppose, là dove scrisse: *Veram philosophiam esse veram religionem, conversim, veram religionem esse veram philosophiam* (*De div. nat.* vol I p. 65). Non si pensò che la verità è in diverso senso raccomandata dalla religione, e dimostrata dalla filosofia, e neppure si badò che la verità non ha gli stessi limiti nella religione e nella filosofia. Inoltre, come mai i Padri e Dottori chiesastici potevano discorrere di identità fra religione e filosofia, mentre che riconoscevano l'autorità della fede superiore all'autorità della ragione? E come mai si poteva dall'Erigena, che riconosceva l'autorità della ragione superiore all'autorità della fede? Ripeto: era un semplice presupposto.

Alcuni scrittori cristiani stimarono darne dimostrazione, affermando che la religione e la filosofia sono spiegazione dell'universo. Ma anche in questo assunto sfumava la identità; perchè si riteneva che la religione abbraccia una spiegazione superiore dell' universo di fronte alla filosofia. Dopo il medio evo cominciò a prevalere l'assunto inverso, e cioè che la religione contiene una spiegazione dell' universo inferiore a petto della filosofia. Allorchè Giordano Bruno non attacca in modo violento le superstizioni chiesastiche e le mortificazioni ascetiche, come nello *Spaccio de la bestia trionfante* e nel *Sigillus sigillorum*, ma discorre di religione in modo pacato, opina che essa contiene una spiegazione inferiore dell' universo rispetto a quella della filosofia. Eziandio il Vico ha riconosciuto nella storia della umanità una metafisica volgare, antecedente alla metafisica scientifica. È questa la tesi prediletta, e sistematica della filosofia hegheliana. Rifacendosi in su la Patristica e la Scolastica, ch'è il campo in cui noi consideriamo la filosofia cristiana in relazione alla Bibbia, osserviamo, dopo le cose ora provate, che essa filosofia non poteva convalidare la supposta identità della religione e della filosofia. Dopo il medio evo

alcuni pensatori han potuto sostenere l'assunto; perchè si è considerata la fede religiosa come alcun che d'intrinseco derivante dal medesimo spirito umano, o per un bisogno pratico della ragione (Kant e discepoli), o per un sentimento svoltosi dall'assoluta umana dipendenza dall'infinito (Schleiermacher e suoi seguaci), o per una manifestazione spontanea collettiva de' popoli (Schelling, Bunsen, Renan, Vico ed altri), o per una insita intuizione del buono, del giusto e del santo, come divino (Jacobi, Koppen, Mamiani ed altri), o per un rudimentale svolgimento teoretico (Fichte, Hegel, Hjort, Bruno ed altri).

Ma ciò non era possibile nella filosofia cristiana, dove la fede fu sempre alcun che di estrinseco, cioè un fatto prodotto da una rivelazione speciale di Dio, comunicata all'uomo o per udito, o per grazia interiore. Di questo fatto *ab extrinseco* si ritenne il contenuto superiore alla ragione dai mistici, che stimarono *utile* una filosofia cristiana; dagl'ipermistici, che la giudicarono *inutile*. Ora, a ver dire, gl'ipermistici erano più logici dei mistici; giacchè il contenuto rivelato era non solo superiore, ma eziandio contrario alla ragione, per i molti misteri raccomandati, che alla ragione apparivano paradossali, e, più che paradossali, addirittura assurdi. L'uomo religioso poteva accoglierli quali doni dello Spirito di Dio, secondo che li chiama Paolo (1ª *Cor.* XII, 4-12), non mai poteva il filosofo ritenerli come ragionevoli.

Il secolo XIII segna il supremo sforzo della filosofia cristiana, per superare le difficoltà in cui s'era impigliata dal suo esordire. Era tempo che si abbandonasse una costruzione filosofica, piena zeppa di equivocazioni e concessioni illogiche tra fede e intelligenza, tra teologia e filosofia. Si era detto e ridetto che il contenuto della fede era razionale in sè stesso. In ciò convenivano i mistici e gl'ipermistici [1]. Però i mistici affermavano, esser *utile* che esso contenuto dive-

[1] Nel ritenersi la fede religiosa da tutti gli scrittori cristiani, come razionale in sè stessa, aveva influito il *rationale obsequium* di Paolo (*Rom.* XII, 1). Anche in tale interpretazione del luogo paolinino era penetrato della inesattezza. L'intero versetto non allude punto alla razionalità della fede, bensì alla razionalità del culto, dato a Dio con sacrificio, o foggia di *ostia vivente*. La traduzione italiana del valdese Revel corrisponde meglio all'originale, che non quella della Volgata e del Diodati, e mostra che il razionale si riferisce al culto, che Paolo dichiarava razionale. Ecco la versiona del Valdese: « Adunque vi esorto, fratelli, per le compassioni di Dio, a presentare i corpi vostri in ostia vivente, santa, gradita a Dio, che è il vostro culto razionale. Ciò corrisponde all'eloquio greco: **λογικὴν λατρείαν**. Con la traduzione di Revel si accorda la interpretazione dell'altro valdese, il Bosio (Firenze, *Rivista cristiana*, An. V, agosto 1903).

nisse per l'uomo, razionale in parte, se non in tutto; gl'ipermistici osservavano, essere *inutile* render razionale il contenuto della fede; perchè tanto più la fede è meritevole, quanto meno s'intende; tanto più adergiamo fino ad essa, quanto meno presumiamo di apprenderla e comprenderla.

Abbastanza, per molti secoli, le due parti contendenti avevano combattuto, senza che una delle due fosse abbattuta. Richiedevasi un ingegno ardito, quasi audace, ma che fosse a un tempo credente, e che proclamasse non solo *inutile*, ma *impossibile* la filosofia cristiana. Un pensatore miscredente, al tempo in cui si era, sarebbe stato come una voce declamante nel deserto. Guglielmo Occam, francescano (1298-1347), fu tale ingegno e pensatore. Egli affermò risoluto che quello che si crede, non è razionale in sè stesso; quindi è non solo *inutile*, ma *impossibile* dimostrarne la razionalità mediante la filosofia cristiana.

In varii scritti l'Occam provò la irrazionalità della fede, rilevando le contradizioni insuperabili fra la ragione e la fede. L'opera in cui se ne occupò *ex professo* è il *Centilogium*, che versa intorno a cento questioni filosofiche e teologiche ([1]). Per lui sono in contradizione rispetto alla ragione non solo i misteri della Incarnazione, della Transustanziazione, della Risurrezione e della Trinità ([2]); ma eziandio non arrivansi a superare le contradizioni in cui si avvolgono le prove su la creazione, su la esistenza dell'anima, su la sua immortalità e personalità, e su la esistenza di Dio ([3]). Or come l'irrazionale può rendersi razionale dalla filosofia cristiana?.

Gli scritti dell'ardito francescano, oltre al *Centilogium*, vennero subito proibiti dalla Chiesa. Anche la Università di Parigi li accolse di mal viso. Nel 1339 vietò che si usassero nelle scuole: perchè difendevano il nominalismo, contrario ai principali dogmi della religione cattolica. Sant'Anselmo, avvedutosi delle funeste conseguenze del nominalismo di Roscellino, si adoperò a dissiparle col realismo. Però, nel

([1]) Ecco il titolo intero del *Centilogium: Centilogium theologicum, omnem ferme theologiam speculativam sub centum conclusionibus complectens.* Lione, 1495; 2ª ediz., 1496.

([2]) Dante è così persuaso che del mistero della Trinità non può intendersi un'acca, che scrive nel *Purg.*, III, 34:

> Matto è chi spera che nostra ragione
> possa trascorrer la infinita via,
> che tiene una sustanza in tre persone.

([3]) L'Occam, ad esempio, pose in dubbio la dimostrazione del *Primum movens immobile*, esposta da S. Tommaso. Pensò, inoltre, che il monoteismo è appena più probabile del politeismo.

secolo XIV, s'era molto diffuso sulle scuole, per gli scritti dei seguaci dell'Occam, che furono principali Giovanni Buridano, Pietro di Ailly, Marsilio d'Inghen e Gabriele Biel.

Il perfido e, insieme, superstizioso Luigi XI ordinò nel 1473, che tutti gli scritti de' nominalisti, raccolti con diligenza, si serrassero con catene di ferro. Un contemporaneo scrive: « Trattati come orsi indomabili, con le catene, temendo che avessero a divorare! ». Otto anni dopo, nel 1483, mandò il contrordine di disserrarli al Destouville, potestà di Parigi ([1]).

Quest'ordine e contrordine del re fa ridere; pure è molto significativo. Si sperava negli ultimi aneliti del medio evo d'impedire i molti progressi della scienza con mezzi violenti. Non ancora si capiva che ormai non potevasi più fermare il glorioso andare del pensiero umano. Con le catene, con le torture e coi roghi non più si riusciva a impedire il naturale progresso! Si sentiva da molti nel secolo XIV, che la filosofia cristiana, così com'erasi coltivata dai Padri e Dottori chiesastici — non senza tornare assai opportuna e benefica al loro tempo — non si adattava più ai nuovi orizzonti.

Guglielmo Occam, persuaso com'era della insufficienza della intelligenza rispetto ai pronunziati della fede, si rassegnava all'autorità della Bibbia. Allora la Bibbia godeva un'autorità incontestata, quale sorgente di notizie storiche e scientifiche. Non ancora si era convinti che lo scopo sommo della Bibbia è morale religioso, non scientifico e storico. Allora, inoltre, l'autorità della Chiesa, come gelosa conservatrice della fede, si rispettava generalmente. Si rispettò anche dal figlio del gran patriarca San Francesco, Guglielmo Occam. Questi ne aveva scosso con risolutezza l'autorità politica della Chiesa, ponendola in contradizione con la Bibbia, sino a scrivere un *Compendium errorum Joannis pape XXII* ([2]).

Bisogna pervenire al secolo XVI, per vedere compromessa l'autorità della Chiesa, anche dal lato della fede e della dottrina religiosa. Bisogna pervenire alla seconda metà del secolo XIX, per leggere in alcuni libri di liberi pensatori, essere tanto assurda una filosofia cristiana, quanto assurda una fisica cristiana ([3]). Pure, ai dì nostri non mancano alcuni neoscolastici, in specie neotomisti, i quali lavorano con fiducia sulle opere dell'Aquinate, ripromettendosi di trovare

([1]) CUVIER, *Hist. de l'Univ. de Paris*, vol. IV, p. 346, Parigi 1761.

([2]) Vedasi il mio *Marsilio da Padova*, pp. 177-188, Padova, 1882.

([3]) FENERBACH, *Ueber Philos. und Christentum, in Bezichung auf den dei Hegel*, etc., Mannheim, 1839.

in esse un *sistema filosofico* che non si opponga alla filosofia predominante scientifica.

Gli scolastici erano stati meno esigenti, intitolando i loro scritti principali *Somme* non *Sistemi*, dopo che il mistico Ugo di San Vittore, morto nel 1141, ne aveva dato un primo esempio nella sua *Summa sententiarum*.

VII.

È soltanto possibile una filosofia del cristianesimo.

Abbiamo visto nel paragrafo precedente il risultato a cui arrivò la filosofia cristiana. Dopo tanti sforzi di tanti sorprendenti ingegni, se ne proclamò la impossibilità, ragionevolmente. Il metodo in essa adottato implicava difficoltà insuperabili; dovevasi, in ultimo, chiarire non già difficile, come qualunque altra filosofia, ma impossibile.

Da ciò forse può inferirsi che sia del pari impossibile una filosofia del cristianesimo? Altra cosa è una filosofia cristiana, che presume di andare, a fil di logica, dalla fede all'intelligenza, mentre si confessa una sproporzione fra i due termini; ed altra cosa è una filosofia del cristianesimo, che, posta davanti al fatto storico della fede cristiana, ne giudica con radicale indipendenza e libertà. Di qualsiasi fatto, e per conseguenza anche del fatto della fede cristiana può investigarsi la realtà e la idealità. La realtà porge materia storica, quindi ad una storia del cristianesimo; la idealità, presenta materia filosofica, quindi ad una filosofia del cristianesimo. Per la filosofia del cristianesimo non si hanno le difficoltà insuperabili, indicate nel paragrafo precedente; perchè in essa non si va, come nella filosofia cristiana, con un procedimento illogico, dalla fede alla intelligenza; ma dalla fede si passa a ricercarne la idealità, liberamente. La fede, nella filosofia del cristianesimo, è un semplice postulato di fatto, del quale lo studioso fa una spiegazione imparziale e scientifica.

Ciò posto in generale, indico in particolare alcuni requisiti indispensabili alla filosotia del cristianesimo. Anzitutto è necessario considerare le fede e la intelligenza, come due campi diversi dello spirito umano. La fede, infatti, è il campo della pietà e delle speranze del cuore umano; la intelligenza è il campo della critica delle ricerche della mente umana.

Nella filosofia del cristianesimo i due campi, com'è evidente, non si confondono; perchè la mente umana non fa altro che la ricerca cri-

tica de' fenomeni religiosi del cuore umano. Ogni volta che non si distinsero con chiarezza i due campi, come accadde nella filosofia cristiana, patristica e scolastica, si sacrificò sempre dagli scrittori la ragione alla fede. Pietro Huet, nel secolo XVIII, intitolò un suo libro: *De concordantia rationis et fidei.* Finì con la loro sconcordanza, sentenziando che in *omnibus quae pertinent ad fidem, rationem componendam esse ad nutum, praescriptumque fidei.* E questa sentenza derivò dal doppio detto biblico: *Beati pauperes spiritu; Beati qui non viderunt, et crediderunt* (Pag. 5, 22, 34). Per conseguenza resta un solo partito logico, ch'è ancora storico, quello, cioè, di separare i due campi della fede e della ragione.

Molti scrittori vi si adoperarono dopo il medio evo; ma più e meglio vi riuscì lo Spinoza. Egli ritiene per stranissima cosa che vi siano degli uomini, i quali vogliano sottoporre la ragione, dono massimo di Dio, luce veramente divina, ad una morta lettera, che ha altro fine, cioè alla Bibbia (*Tract. Theol. polit.* XV). Di qui inferì che il voler conciliare *Scripturam et Philosophiam est errare toto coelo.* Vuole rispettati i diritti della fede; ma non conculcati i diritti della ragione. Lo Spinoza, infatti, scrive: *Inter fidem et rationem, sive theologiam et philosophiam nullum esse commercium, nullam affinitatem.* E perchè? Perchè quanto allo scopo *toto coelo discrepant. Philosophiae enim scopus nihil est, praeter veritatem, fidei autem nihil, praeter obedientiam et pietatem* (Ibid. XVI).

La indipendenza voluta dallo Spinoza tra fede e ragione, tra teologia e filosofia, non potuta ai dì nostri sconoscersi, conduce ad ammettere impossibile la filosofia cristiana, e soltanto possibile una filosofia del cristianesimo. La filosofia cristiana conculcò i diritti della ragione in ossequio ai diritti della fede. Invece, per la filosofia del cristianesimo restano incolumi i diritti della ragione, che esamina con indipendenza le idealità della fede, e i diritti della fede, che si consolidano in quello che hanno di edificante e santificante, e si depurano in quello che contengono di superstizioso e dannoso. Ma la possibilità della filosofia del cristianesimo può dimostrarsi per altri fatti.

Ogni religione è, oltre ad adorazione di alcun che di superiore e di misterioso, ancora spiegazione, più o meno solida, dell'universo. In quanto adorazione, è un culto interiore ed anche esteriore degli affiliati di essa, o, come dice Spinoza, *est obedientia et pietas.* In quanto spiegazione dell'universo, è quasi una istintiva filosofia dell'universo, che diventa riflessiva per i cultori di studî religiosi. Guglielmo Bender ben osserva nella *Essenza della religione,* che

ogni normale religione contiene una spiegazione dell'universo [1]. Per tale contenuto ogni religione si presta ad una filosofia della religione. Vi si presta per conseguenza anche la religione cristiana, che pur essa presenta una spiegazione dell'universo. Il volume di Ad. Harnack, tanto ora conosciuto, dal titolo *Das Wesen des Christentums*, cioè Essenza del cristianesimo, è, per molti rispetti, una filosofia del cristianesimo. Il volume di Augusto Sabatier. intitolato *Esquisse d'une philosophie de la religion* (1897), è a un tempo una filosofia della religione in genere, della cristiana in ispecie. Ricorderò tra poco altre opere su la filosofia del cristianesimo.

Dico ora che eziandio alcuni Padri della Chiesa esposero, talvolta, nei loro scritti, anzichè una filosofia cristiana, una filosofia del cristianesimo. Ad esempio, Gregorio, vescovo di Nissa, una delle tre stelle della Chiesa di Cappadocia — le altre due sono Basilio il Grande e Gregorio di Nazianzo — estese una filosofia del cristianesimo nel discorso catechetico grande (*Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας*) [2]. Questo discorso ha per iscopo di considerare il cristianesimo nel suo successivo sviluppo, adoperando più la dimostrazione speculativo-filosofica, che quella biblico-teologica. In esso s'intende non mediante la fede; bensì mediante la fede si discute ed argomenta. Il simigliante può affermarsi della città di Dio (*De civitate Dei*) di Agostino, che gli costò più anni di studio, e ch'è, sotto diversi aspetti, una storia ed una filosofia del cristianesimo, comparata con la storia e con la filosofia del gentilesimo. Nei ventidue libri si ricostruisce il fatto cristiano non già col metodo del *credo, ut intelligam*, bensì con un metodo affatto osservativo e speculativo. Il contenuto della fede cristiana, così come s'era svolto nel cattolicismo, viene sottoposto ad uno studio storico e filosofico.

Le ragioni arrecate provano, che se è impossibile una filosofia cristiana, come si coltivò dalla Patristica e dalla Scolastica, è possibile una filosofia del cristianesimo, che mediante la critica studia il contenuto reale ed ideale della fede cristiana. Questa fede, posta davanti al lume della ragione, viene esaminata nel suo fondamento e svolgimento storico. In sostanza la filosofia del cristianesimo è un esame

[1] Zu jeder normalen Religion gehört eine bestimmte Deutung der Welt (*Das Wesen der Religion*, ecc., p. 24, Bonn, 1886). Anche il Guyau considerò la religione, quale *explication de l'univers*, trascurando l'altro lato dell'adorazione (*L'irreligion de l'avenir*, p. 155, Paris, 1887).

[2] Vedasi J. H. Grawley, *The Mss. and Text of the Pr. catheh. of St. Gregory of Nyssa*, in *Journal of Theological Studies*. An. 19002, 421-428.

scientifico non solo possibile, ma ancora utile per uno de' più grandi fenomeni religiosi dell'umanità.

Principale fondamento della fede cristiana è la Bibbia. Nella filosofia del cristianesimo se ne esaminano le prime origini apostoliche. Dopo questa disamina, che ne discute l'autenticità e la veridicità, è necessario studiare il movimento biblico di diciannove secoli, che fu ermeneutico-dogmatico a tutto il medio evo, critico-teologico dopo la Riforma del secolo XVI, critico-storico dalla seconda metà del secolo XIX.

La Bibbia, nel suo movimento ermeneutico-dogmatico, pose il fulcro della teologia dogmatica; nel suo movimento critico-teologico, servì di base alla teologia esegetico-sistematica; nel suo movimento critico-storico, è stata il fondamento da un lato della teologia storica, dall'altro della filosofia del cristianesimo. Di tal guisa la Bibbia, che non è una filosofia, si trasforma in una filosofia del cristianesimo. Mediante la ragione si fa di quella l'esame critico, per iscoprirne le varie idealità dottrinali e morali (¹).

In un altro mio lavoro mi venne scritto: « La filosofia cristiana, se voglia così appellarsi, può ritenersi in un solo senso, nel senso, cioè, di essere nella sostanza e nella forma una filosofia del cristianesimo. Soltanto in questo senso non resta, per così dire, sospesa tra cielo e terra, oscillante sempre in modo equivoco e illogico tra filosofia della fede e filosofia della ragione » (²). Ora, invece, dico risoluto, che volendo cansare malintesi, è meglio lasciare da banda le parole di filosofia cristiana, e discorrere soltanto di filosofia del cristianesimo. Un dotto protestante, il prof. F. Leonbrardt, ha stimato rendere possibile una filosofia cristiana sperimentale, avente un valido appoggio nei Vangeli. Egli osserva che in questi si fa spesso appello all'esperienza, col ripetere: Vieni e vedi; noi stessi l'abbiamo visto ed udito; ho scritto ciò che ho veduto (³). Vero che nella Bibbia spesso adoperasi la esperienza non meno subjettiva che objettiva, non meno interiore che este-

(¹) Ad es., due professori tedeschi, il Bousset ed il Gunkel, hanno intrapresa una storia ed una filosofia della religione giudaica e cristiana in relazione all'Antico e al Nuovo Testamento, e ad altre antiche religioni, nell'opera: *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*. Dell'opera si sono pubblicati alcuni fascicoli del primo volume. È importantissima, anche per la copiosa letteratura religiosa e biblica che la sussidia ed arricchisce.

(²) *La filosofia italiana*, p. 97. Torino, Loescher, 1888.

(³) *Conferenza sul cristianesimo ed il metodo sperimentale*, in *Revue chrétienne*. Parigi, an. 1903.

riore; ma dessa è destinata non alla scienza, sì alla religione, non ad una esperienza teoretica, sì ad una esperienza pratica e religiosa.

Ed ora aggiungo come finale conclusione, o, meglio, come un'appendice, che opere contemporanee di filosofia del cristianesimo non mancano. Ne ho ricordato alcune; eccone poche altre, delle molte pubblicate. Le ricordo soltanto, senza farne l'analisi, che sarebbe assai lunga. La religione ne' limiti della ragione pura (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*) del Kant, è in fondo uno studio di filosofia del cristianesimo. Anche un saggio di filosofia del cristianesimo è il libro del Fichte su la Istruzione per la vita beata (*Anweisung zum seligen Leben*). Un altro saggio filosofico, e, insieme, storico del cristianesimo si tentò dallo Schelling nelle Lezioni sopra il metodo *dell'accademico studio* (*Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums*), specialmente nelle lezioni ottava e nona. Il lavoro più compiuto di filosofia della religione in genere, della cristiana in ispecie, lo presentò l'Hegel nei due volumi di Filosofia della religione (*Religionsphilosophie*). Il Kant, il Fichte, lo Schelling e l'Hegel, questa tetrarchia filosofica della Germania, ha inteso di fare non già una filosofia della ragione, mediante la fede, bensì una filosofia della fede, mediante la ragione, scoprendo tutto quello che di razionale o d'irrazionale è nella fede cristiana positiva, ch' è quanto dire una filosofia del cristianesimo (¹).

Lo stesso indirizzo si osserva in queste altre pubblicazioni tedesche: FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums;* SCHWARZ. *Das Wesen der Religions;* WEISSE, *Philosophische Dogmatik, oder Philosophie des Christenthums;* LIPSIUS, *Philosophie und Religion;* KASTAN, *Das Christenthum und die Philosophie;* PFLEIDERER, *Religionphilos. auf geschichtlicher Grundlage;* ZELLER, *Ursprung und Wesen der Religion*, in Vorträge und Abhandlungen; STRAUSS, *Der alte und der neue Glaube.*

In nessun paese, come nella Germania, si sono coltivati nella seconda metà del secolo XIX gli studî filosofici sul cristianesimo. Oltre ai libri notati, vi sono gli altri dell'Hartmann, del Pünjer, dello Hermann, del De Vette e di altri. Mi preme aggiungere solamente l'opera dello Schleiermacher, dal titolo: *Der christliche Glaube*, nella quale trovasi svolta la più profonda filosofia della fede cristiana.

(¹) L'ho dimostrato per il Kant, in occasione del suo centinario, nel mio articolo: *La religione cristiana secondo Emanuele Kant*, in *Rivista della Nuova parola*, an. 1904, pubblicata in Roma.

Su lo stesso tema rammento alcuni studii inglesi, francesi e italiani. Per quelli inglesi cito: J. STUART MILL, *Nature, The utility of Religion and Theism;* J. CAIRD, *Introd. to the philos. of Religion;* T. FAIRBAIRN, *Studies on the Philos. of Religion and History;* W. JAMES, *The varieties of Religions Experience;* J. HENRY ALLEN, *Fragm. of christian history;* H. COLIN LINDSAY, *De ecclesia et cathedra, or the empire-church of Jesus Christ;* C. NEWSOME, *The Pronoum « I » and the Interjection « O », or the English Person v. the Roman Thing;* H. SPENCER, *Istituzioni ecclesiastiche*, trad. italiana; E. CLODD, *Le credenze relig. dell'umanità*, traduzione italiana.

Ecco alcuni libri francesi di filosofia della religione, puranco cristiana: J. MATTER, *Philos. de la religion;* E. QUINET, *Le génie des religions;* B. CONSTANT, *De la religion;* J. BAISSAC, *Les orig. de la religion;* CH. LAMBERT *Le spiritualisme et la religion;* DE BROGLIE, *Problèmes et conclus. de la science des religions;* VASCHEROT, *La religion;* A. COQUEREL, *Des premières transformations historiques du christianisme;* V. COURDAVEAUX, *Conférences sur l'histoire de l'Eglise;* M. BONNEFOY, *La religion future d'accord avec la science, la raison et la justice;* J. SHOLTEN, *Hist. comp. de la philos. et de la religion* (trad. per A. Béville); A. D. WHITE, *Hist. de la lutte entre la science et la théologie* (trad. par de Varigny); J. BENTHAM, *La religion naturelle, etc.* (trad. per G. Grote).

Indico da ultimo alcuni scritti italiani per la filosofia del cristianesimo: ROSMINI, *B. Constant e i Sansimoniani;* DELLA SPERANZA, *Saggio sopra alcuni errori di Ugo Foscolo in religione; Breve esposizione della filos. di M. Gioia in religione; Saggio sulla dottrina religiosa di G. D. Romagnosi; Due lettere al De Lamennais,* Tra le opere postume: *Antropologia soprannaturale.* GIOBERTI, *Teorica del soprannaturale, ossia discorso sulle convenienze della religione rivelata alla mente umana e col progresso civile delle nazioni; La filosofia della rivelazione.* In questo libro postumo del Gioberti sono parecchie idee su la rivelazione, su la creazione, su l'oltretomba, conformi in parte all'opera *Dei principî* di Origene; della quale abbiamo notato l'eccezionale processo metodico di fronte a quello degli altri Padri della Chiesa. Non cito altre pubblicazioni italiane su la filosofia del cristianesimo di scrittori viventi, neppure alcune dell'autore della Comunicazione.

La letteratura contemporanea su la filosofia del cristianesimo rivelasi, per le citazioni arrecate, molto copiosa. Ciò dimostra ad evidenza che gli studi religiosi, massime cristiani, si apprezzano ancora

al nostro tempo, così come accadde nell'evo primo e medio. Se non che il metodo con cui ora si compiono, è interamente mutato. Il processo metodico del *credo, ut intelligam*, rispettato dalla Patristica e dalla Scolastica in filosofia, si è abbandonato dai critici, perchè annulla i diritti della ragione. La fede religiosa ha, senza dubbio, i suoi diritti; ma acciocchè questi vengano rispettati, è sufficiente che la filosofia esamini la religione con equanimità, senza ostilità, e senza servilità. Ebbene, ciò si verifica nella filosofia del cristianesimo, non nella filosofia cristiana.

IX.

DI UN SINGOLARE USO NUZIALE NEL PATRIMONIO MATILDICO.

Comunicazione della signora Caterina Pigorini-Beri

Tutto quel territorio che è compreso nella provincia di Reggio Emilia fra le Carpinete, dove si tenne il Sinodo per la continuazione della guerra contro l'imperatore, Canossa, Rossena e Bibbiano (l'antico Baiano), ha conservato leggende e costumi bizzarri e strani che non hanno nulla di comune con quelli dei territorî limitrofi, pur divisi solo da un trar di mano o da un torrentello, o da un sasso di confine appena segnato.

Il contado matildico si mantiene religioso a preferenza dei contadi vicini, nei quali anzi un soffio di ribellione ardente si manifesta nelle lotte contemporanee di classe o di fazione politica. Frequentatore assiduo di certi speciali santuarî, crede di potersi valere ai giorni nostri dei privilegî e degli indulti accordati da Gregorio VII nell'invernata rigida del 1077, quando uomini d'arme, popolo, vescovi, prelati e grandi della terra soggiornavano in tutto l'altipiano dell'Enza, tra Reggio, Bibbiano, Ciano, Cianello, Sampolo e Quattro Castella.

Il contado matildico credeva fermamente ancora pochi anni fa che la Gran Contessa abbia cercato di celebrare la messa a Bibbianello, uno dei quattro castelli, dove poi per la mutabilità delle umane cose, ricevette più tardi con solennità e con tutti gli onori il figlio di Arrigo, parlando la *graziosa lingua francese* (come dice Donizone), e che sia morta colà fulminata, dove ancora compare col monaco Donizone all'aurora di ogni giorno, elevandosi verso le alture di Canossa e svanendo in nebbia.

Ma di tutte le costumanze e le superstizioni, la più singolare è questa: La sposa deve fuggire dalla casa paterna alla vigilia delle nozze.

Nè quest'uso ha nulla di comune col ratto tradizionale che si osserva nelle cerimonie nuziali di quasi tutti i contadi d'Italia, e di altre popolazioni d'Europa, È noto che il simbolo rimastoci della cerimonia nuziale è il *ratto*. Ma qui è tutt'altra cosa: la scaturigine, a così dire, del cerimoniale, non si può cercare in antiche costumanze, e nè il folklore nè la etnologia ci possono, a mio modesto avviso, dare la soluzione del problema. Difatti, quando la sposa non fugge, il che pur accade qualche volta, il cerimoniale delle nozze, comparato a quelli degli altri paesi d'Italia, si mantiene presso a poco il medesimo.

Ma il ratto delle spose, nel patrimonio matildico, e per cui c'è una frase consacrata: *scappar la sposa*; *l'ha scappata!*, è una cosa che sta perfettamente da sè.

E valga il vero. L'uomo è già fidanzato riconosciuto, oppure è sicuro che non gli negheranno la fanciulla; molte volte anzi è fissato il giorno delle nozze; non c'è che da andare a comprare l'anello; spesso l'anello è comperato; son fatte le pubblicazioni alla chiesa; a una data sera, quando la famiglia s'unisce pel rosario o al desco, la fanciulla scompare. Essa è *stata scappata*; la famiglia non se ne dà, generalmente, alcun pensiero e, salvo che essa non sia fuggita nel grosso dei lavori, non la lamentano neppure; qualche lagrimuccia consuetudinaria è versata dalla madre; gli uomini crollano il capo; ma han fatto o faranno anch'essi così: si va a letto, e tutto sta nel sapere dove la fanciulla sarà andata a passare la notte.

Dal canto suo lo sposo che l'aspetta sulla via dietro una siepe, e che ha fatto il fischio convenuto per la fuga, non si presenta solo: egli ha con sè almeno un testimonio, spesso due. E quando vedono la fanciulla si danno a correr via insieme, e la ragazza dietro con gran pena: giunti a un trar di balestra da casa, lo sposo si volge: *O che volete?* le chiede nel suo dialetto aspro, serrato e quasi basco: *Voglio venire vosco*; a cui l'altro di rimando: *Ma io non vi voglio*; allora essa colla forma intrepida dell'amore: *Voglio venire lo stesso.*

A questa formale dichiarazione il giovane si rivolge ai testimoni: *Avete sentito?* Ed essi ponendosi la mano al petto: *Abbiamo sentito*; allora quetamente e con ogni rispetto lo sposo la consegna ad uno dei parenti più prossimi e di maggiore autorità, che la conduce in casa, dove lo sposo non entra neppure.

Al mattino si sparge la voce della fuga e si va dal curato, che in fretta e in furia, sentito se ci fu ratto violento, il quale sarebbe un ostacolo canonico come ognuno sa, le nozze si celebrano alla chetichella a porte chiuse.

Se tu chiedi il perchè di tutto ciò, essi ti rispondono che si è sempre fatto così; e infine, meravigliati ti domandano se non si fa così dappertutto; e alla negativa si mettono a ridere d'un cotal loro riso furbesco e beffardo, quasi compassionando noi così poco coraggiosi, così poco artisti, e così poco innamorati, che non sappiamo sbrigarci degli impedimenti che la Chiesa e lo Stato ci mettono, con un colpo di mano così semplice e così sicuro.

Non va taciuto che fino al 1859, il duca Francesco di Modena, se il matrimonio non si celebrava colla massima sollecitudine, faceva arrestare i fuggitivi, imponeva loro il carcere e l'ammenda e li faceva sposare tra i suoi dragoni, armati di sciabole e moschetti.

Se erano parenti, e allora la Chiesa doveva per legge mettere l'impedimento, non potendosi far precedere il lungo dibattersi delle *dispense*, ai due sposi era data in mano una lunga torcia accesa: essi erano collocati ai due lati dell'altar maggiore e dovevano stare in ginocchio coi dragoni di guardia del Serenissimo Duca, fino a che la torcia non fosse del tutto consumata; il che si chiamava *bruciare la parentela*: una specie di scomunica *in partibus*. I più vecchi lo dicono; ora si è più miti, più corrivi e più pronti alle dispense.

L'autorità dello Stato cercò dunque di far distruggere questa usanza antichissima anche dalla forza; riuscì inutile; la Chiesa cercò di porre il freno non solo della sua morale, non celebrando tali nozze, ma facendole segrete; di più un benemerito arciprete di Bibbiano, che è la più vasta e la più ricca parrocchia della diocesi e di cui è tributaria Canossa, nel secolo XVIII istituì delle doti di *venti scudi l'una*, per le fanciulle che non mai uscite dalla parrocchia per più di ventiquattro ore, e *non scappate*, si presentassero all'altare. Il premio non ebbe maggior valore del castigo; anzi il castigo del Duca di Modena non fu posto se non perchè il premio non valse: il contado matildico seguita a *scappar la sposa*, come si dice con frase consacrata; se non lo facesse non gli parrebbe neppure di sposarsi.

Il carattere tutto medievale dell'usanza è confermato dalla savia e pia decisione dell'antico arciprete di Bibbiano; e studiando attentamente non parmi difficile spiegarne l'origine e il procedimento.

Un *jus* infame, nessuno lo ignora, imponeva un tributo orribile alla novella sposa. La roccia di Rossena col suo castello a mezza costa fra le Quattro Castella e Canossa, non solo rosseggia del colore della sua roccia che le dà il nome, ma altresì del sangue della dolce Everelina che si precipitò nell'abisso, come dice la leggenda, per togliersi alle violenze del suo signore: e lo sposo evidentemente faceva

uscire da casa la sposa per sottrarla all'abborrito amplesso e per averla sua nella vita e nella morte.

Ma questo non basterebbe a spiegare completamente il rito della fuga coi testimonî che attestano non esservi stato ratto violento. Poichè questo *jus* non era speciale delle terre matildiche; e cronache e leggende e pietose storie notano casi identici a questo in ogni luogo dove si erge un castello, dove i feudatarî imponevano ogni tirannica prepotenza ai vassalli curvi sotto il peso della comune vergogna e della comune servitù. Dunque un'altra ragione deve esservi stata. E questa, a rigore di logica, deve attribuirsi al tempo in cui le soldatesche imperiali o gli uomini d'arme della Gran Contessa, assedianti o assediati o vassalli, rapivano le giovinette dei dintorni, e volevano poi santificare col matrimonio le conseguenze del ratto: al che la Chiesa non potendo acconsentire, venne in tempi meno feroci resa necessaria, anzi indispensabile, la presenza dei testimonî, che affermano sulla loro coscienza non essere stata la fanciulla rapita, ma semplicemente e volontariamente fuggita, o, come dicono essi, *scappata*; il che non fa impedimento canonico, ma impone anzi la massima sollecitudine a prevenire colpe e scandali.

Queste brevi notizie, in cui io ho creduto mio dovere di non dilungarmi troppo per non abusare del tempo concesso, le ho qui recate per invogliare gli eruditi a studiare il territorio in cui si svolsero i più gravi avvenimenti della terra e risalire così dai caratteri che quel territorio conserva ancora ai nostri giorni, colla continuità umana della tradizione e colla pertinacia delle genti agricole e specialmente montanare, al fatto antico che ne diede l'origine.

Salendo l'erta faticosa di Canossa, l'artista e il pensatore si chiedono come mai le potestà che ebbero parte sì grande nel dissidio del pensiero umano, si siano così poco occupate di quel bianco scoglio che dà il nome a Canossa, in cui si racchiude la sintesi di una grande storia, che il tempo e gli avvenimenti mutarono in leggenda incerta e fantastica. Quel castello si sgretola, cade, si sprofonda in frane capricciose e frequenti; il viaggiatore guardando in alto dovrà dire fra breve tempo: qui fu Canossa, famosa un tempo, in cui si combatterono le grandi battaglie della libertà contro l'invasione straniera, ora non più che un nome perduto nella storia dei grandi combattimenti delle anime.

Era quel tempo in cui chi si metteva sotto la protezione della Chiesa si sentiva libero; era quel luogo in cui, *cum plantis nudis a frigore captis*, il ventiquattrenne imperatore in un impeto forse sincero

di fede, prostrato davanti al *Servo dei Servi di Dio*, col volto chino fino a terra, implorava: *Parce, beate Pater, pie parce mihi!*

È piena di interesse la comunicazione (e mi sarebbe grato di poterla ripetere qui se non temessi di abusare della cortesia concessami) che di questa grande umiliazione dell'imperatore d'Occidente davanti al pensiero italiano, personificato da un monaco grandissimo, ne fece l'illustre archeologo Gaetano Chierici alla Deputazione di Storia patria dell'Emilia, allorchè presentò la pianta del castello di Canossa e degli scavi, per cui tutto il poema di Donizone ne diviene in ogni sua parte naturale ed evidente, e lo fece dichiarare monumento nazionale.

Ed è là che nelle tradizioni, nei costumi, e dove, secondo il Cagnoli, *le bellezze del ciel sembran più belle*, si conservano ancora riti, leggende e consuetudini a cui si può domandare la soluzione dei grandi problemi che la filosofia della storia deve liberare dai pregiudizî che annebbiano gl'intelletti, nel momento storico in cui viviamo.

Il progredire della civiltà, la facilità di emigrare e di fondersi, il nuovo diritto pubblico, il sovrapporsi di nuovi usi e di nuove costumanze, cancelleranno ben presto ogni residuo di quelle memorie che ancora vivono fra gl'ingenui montanari del contado matildico.

Non trascuriamo di investigarlo finchè ne abbiamo il tempo, con coraggio, con cura rigidamente scientifica, e prepariamo agli avvenire i materiali per la storia positiva e filosofica di un'epoca memorabile, che è ancora involta nelle nebbie della leggenda, e che può accrescere gloria e splendore alla patria.

X.

SAINT COLOMBAN ET LA FONDATION DES MONASTÈRES IRLANDAIS EN BRIE AU VII[e] SIÈCLE

Comunicazione del prof. GASTON BONET-MAURY.

Le 23 novembre 615 mourait, au couvent de Bobbio, un vieillard, entouré d'un si grand prestige de vertu, de foi et de science, que ses contemporains le saluèrent du titre de saint, avant même qu'il eût été canonisé. Aussi jaloux de son indépendance qu'il était esclave de sa règle, ce moine avait traité d'égal à égal avec les évêques et correspondu librement avec les papes. Parmi les rois et reines barbares, les uns s'étaient disputé sa bénédiction comme une grâce divine, les autres avaient redouté ses censures comme une malédiction. Et pourtant cet homme était un étranger en Lombardie, où il finit sa carrière, comme en France et en Allemanie, qu'il avait sillonnées comme missionnaire. Il avait le type celtique, la tonsure en croissant sur le devant de la tête; il portait un froc blanc, le bâton pastoral court à crosse (*cambuta*) et gardait dans sa pochette (*pera*) un évangéliaire et un psautier. Il partageait sa journée entre le travail des champs et la prédication et passait une partie de ses nuits à méditer les Saintes Écritures, à prier et à psalmodier. Cet homme extraordinaire, c'est saint Colomban, dit le jeune (1).

D'où venait-il? Des extrémités nord-ouest de l'Europe, de l'Hibernie, habitée par les Scots, de cette île verte d'Érin, qui, protégée par sa ceinture marine et son voile de brumes, fut, pendant l'invasion des Barbares, le refuge providentiel de la civilisation britanno-romaine. L'Irlande était le foyer d'un christianisme très ancien, très vivace et très original; elle avait été convertie, dans le courant du IV[e] siècle,

(1) On l'a surnommé ainsi pour le distinguer de Colomban l'aîné, qui, lui aussi, était un Scot d'Irlande et fut l'apôtre du Northumberland et du nord de la Grande-Bretagne (aujourd'hui l'Écosse).

par des missionnaires bretons, et, sur cette terre féconde, la semence évangélique avait si bien fructifié qu'au VI[e] siècle l'île principale et les petites îles voisines étaient couvertes d'églises et de monastères, qui leur valurent le surnom d'*Insulae Sanctorum*. Ces chrétiens, d'ailleurs, se vantaient d'être les disciples de saint Pierre et saint Paul et ne recevaient rien en dehors de la doctrine évangélique et apostolique ([1]). A leurs couvents étaient annexées des écoles et des bibliothèques, où l'on enseignait et lisait le grec, la poésie latine, les arts libéraux, la philosophie, de sorte que les religieux qui y avaient reçu leur éducation étaient très recherchés pour maîtres dans les écoles monastiques du continent. « *Quid Hiberniam memorem,* écrit Heiric d'Auxerre ([2]), *contempto pelagi discrimine, pene totam cum grege philosophorum ad littora nostra migrantium ?* » D'ailleurs, cette église des Scots, en se modelant sur l'organisation des clans chère aux Celtes et héritant de leur instinct migrateur et de leur passion des aventures, avait revêtu deux caractères qui la distinguent nettement de l'église gallo-romaine et de l'église anglo-saxonne ([3]).

Le premier, c'est le cachet monastique. En Irlande, nulle centralisation des églises autour de telle ou telle métropole. L'autorité y appartenait aux abbés qui, indépendants les uns des autres, gouvernaient chacun son monastère et ses annexes, à l'instar d'un chef de clan. Il y avait bien des évêques pour accomplir certains actes ou sacrements, tels que la confirmation, l'ordination, mais c'étaient de simples moines, et, comme tels, ils étaient subordonnés à l'abbé, qui seul exerçait la juridiction sur les moines et tenanciers du couvent.

Leur second trait distinctif était l'activité missionnaire. Si intense était la vie religieuse et si grand était le zèle de propagande de ces Scots que, de cette « ruche monastique », des essaims de missionnaires sont allés à tous les bouts de l'Europe, depuis le pays des Pictes et les îles Hébrides et de l'*Ultima Thule* jusque dans la Gaule franque, l'Allemanie et la Lombardie. En sorte que l'aire des ces missions irlandaises s'étend depuis Bobbio jusqu'en Islande.

C'est à ce dernier groupe qu'appartient notre Colomban; il était né dans le comté de Leinster, vers l'année 642. Je ne parlerai pas de sa vie, qui a été racontée par plusieurs biographes, anciens et mo-

([1]) Voy. *Columbani epistola ad Bonifacium,* IV, § 2

([2]) Voy. *Vita S. Germani Autessiodurensis.*

([3]) Voy. F. Conybeare, *The character of heresy of the early Briton Church* dans les *Transactions of the Kymrisodone.* London, 1829.

dernes; parmi les anciennes, l'une des meilleures est celle de Jonas (de Suse); entre les modernes, le comte de Montalembert et Ozanam l'ont écrite de main de maître (1).

Je ne rappellerai que deux épisodes de la première partie de sa carrière, pour mettre en relief son caractère. A seize ans, Colomban rencontra aux environs de la ville une femme anachorète qui vivait depuis douze ans dans la solitude et la prière. Piqué de curiosité, il l'interrogea et elle lui avoua que, si elle était un homme, elle passerait la mer et renoncerait à sa patrie, afin d'atteindre la perfection de la vie ascétique. Dès lors, sa vocation s'éveilla. Il résolut de se faire moine et d'aller prêcher l'évangile aux Barbares. En vain sa mère le supplia-t-elle de rester; en vain se jeta-t-elle en travers du seuil pour lui barrer le passage; le jeune homme sauta par-dessus le corps de sa mère. Après une quinzaine d'années de noviciat et d'études au couvent de Bangor (582 ou 583), âgé de quarante ans, il partit pour l'Armorique, où, depuis le début du V^{e} siècle, une foule de Bretons, conduits par leurs prêtres, allait s'établir, plutôt que de subir le joug des Anglo-Saxons. Mais il ne s'y fixa point, il y rencontra trop de compatriotes, de visages connus; ce qu'il lui fallait, c'était un pays où il se trouvât tout à fait étranger.

Colomban passa donc, avec une douzaine de compagnons, dans la France, partagée entre les trois fils de Clotaire I^{er}: l'Austrasie, la Burgondie et la Neustrie. Mais bientôt l'ambition et la cupidité avaient déchaîné la discorde entre les rois frères, et la guerre civile s'était encore avivée par la rivalité de Frédégonde et de Brunehaut. A l'arrivée de Colomban, les deux reines vivaient encore et donnaient le scandale de leur dévergondage et de leur crimes à l'Église, impuissante à réfréner leurs passions sauvages. On sait, par l'exemple de Prétextat, évêque de Rouen, ce que risquait un évêque, quand il osait intervenir. D'ailleurs, une partie des sièges épiscopaux étant conférée aux leudes favoris des rois, les mœurs et la discipline du clergé souffraient de cette introduction du régime seigneurial dans l'Église. L'état moral des laïques était pire encore; les vices les plus grossiers, la débauche et la superstition régnaient en maîtres dans l'âme populaire. On rendait un culte aux arbres, aux rochers, aux sources; les évêques avaient eu beau, comme saint Martin ou saint Éloi, représenter les dieux païens comme des démons, les paysans essayaient de conjurer leurs maléfices par des sortilèges.

(1) Voy. l'article de SEEBASS, dans la 3^{e} édition de la *Recl Encyclopädie für protest. Theologie und Kirche.*

Au milieu de ce chaos en fermentation qu'était la société barbare, on discerne pourtant au VII[e] siècle une aspiration vers l'ordre et la discipline. Dagobert fait reviser les lois des Francs saliens, des Francs ripuaires et des Alamans (630). Les conciles, en France comme en Espagne, précisent la discipline jusqu'en ses moindres détails. C'est une époque décisive pour la législation civile et canonique.

I[re] Partie.

Saint Colomban, sa règle et la Brie.

Telle était la situation morale et politique de la France, lorsqu'y apparut Colomban, le législateur des monastères. Après avoir erré, çà et là, à la recherche d'un lieu solitaire, il se fixa en Burgondie, dans une région boisée, entre les sources de la Meuse, de la Moselle et de la Saône, sur les fontières de l'Austrasie. Le roi Gontran lui ayant donné un castellum romain en ruines, à Anegray, Colomban y établit son premier monastère (584). Il soumit ses moines à la règle des couvents d'Irlande, qui imposait, comme celle de Lérins, les trois vœux, mais s'en distinguait par un régime plus austère et une discipline plus rigoureuse.

Il y a deux éléments dans l'œuvre disciplinaire de Colomban: la *Regula monastica* et la *Regula coenobialis* (¹). La première est un traité des devoirs du moine: obéissance, silence, pauvreté, chasteté, mortification, travail manuel. Voici le portrait idéal qu'il en trace au chapitre X: « Que le moine vive sous la discipline d'un seul père et en communauté avec plusieurs, afin d'apprendre de l'un l'humilité, de l'autre la patience, d'un troisième la douceur. Qu'il ne se mette au lit que lassé et qu'il dorme en marchant. S'il a reçu une injure, qu'il se taise. Qu'il craigne son supérieur (*praepositus*) comme le Seigneur et l'aime comme un père. Qu'il accepte, comme salutaire, tout ce qui lui est prescrit et ne juge pas l'opinion de ses supérieurs, car son devoir est d'obéir et d'exécuter tout ce qui lui est commandé, suivant la parole de Moïse: *Écoute Israël et tais-toi!* (²). Quant à la *Regula*

(¹) Voy. P. Fleming, *Collectanea sacra seu Colombani magni, monachorum patriarchae, acta et opusculae*, Lovanii, 1667, fol. — Cf. Hertel, article dans la *Zeitschrift für historische Theologie*, année 1875.

(²) Ce qui révèle bien la profonde piété de Colomban, c'est la prière qu'on trouve inscrite au fol. 9A de son *Évangéliaire* (cod. G. VII, 15, bibl. de Turin), et qu'on va lire dans notre conclusion.

coenobialis, c'est une sorte de code pénal qui édicte, sans beaucoup d'ordre, les sanctions infligées pour les infractions aux règles posées dans la première partie. Le moine doit se confesser tous les jours à son supérieur. Les pénitences consistent en silence, en jeûne prolongé, arrêts dans la cellule, obligation de chanter un plus grand nombre de psaumes aux offices de nuit, coups de verges. Ces derniers sont distribués avec une liberalité qui nous paraît brutale, mais qui correspond bien à la grossièreté et à la violence des mœurs du temps; le nombre varie de six à deux cents coups; par exemple, six coups pour avoir servi la messe sans s'être rasé et deux cents pour avoir causé avec une femme sans témoins. Il est vrai qu'on pouvait racheter cette peine par deux jours de jeûne au pain et à l'eau. L'accès des monastères était sévèrement interdit aux femmes. La nourriture était exclusivement végétale.

Si l'on compare la règle de Colomban à celle de saint Honorat (de Lérins) ou à celle de saint Benoît (de Nursie), on voit que la première était beaucoup plus rigoureuse, moins bien graduée, presque barbare. Il nous semble qu'elle aurait dû effrayer, décourager les amateurs de vie monastique. Or, tel était le dégoût que la licence des mœurs et les crimes effroyables de la noblesse franque au VII^e^ siècle inspiraient aux hommes qui avaient conçu un meilleur idéal moral, que, malgré la rigueur de cette règle, les novices affluèrent dans l'asile de paix, de travail et de méditation ouvert à Anegray. Bientôt les cellules de l'ancien castellum romain devinrent trop étroites; Colomban dut fonder coup sur coup deux autres couvents, à Luxeuil (585) et à Fontaine (586), dans la même région. Mais, suivant la coutume des Scots, différente du droit canon de l'Église gallo-franque, Colomban demeura le seul abbé de ces trois monastères, peuplés d'environ 220 à 230 moines. Ces religieux n'étaient point oisifs. La plupart étaient occupés à défricher la forêt et puis, dans la clairière ainsi formée autour de chaque couvent, à labourer la terre, cultiver les jardins potagers et, plus tard, en Brie ou en Helvétie, à façonner la vigne; d'autres, sans doute le plus petit nombre, ceux qui savaient lire et écrire, faisaient des copies de l'Écriture Sainte et des Pères et instruisaient les autres. Luxeuil, à cause de sa situation, acquit bientôt la préponderance et devint comme le chef-lieu de cette colonie monastique irlandaise.

Si j'avais à exposer l'ensemble des fondations de saint Colomban en France, Allemanie et Lombardie, il me faudrait présenter ses principaux disciples, Eustase, Gall, Audoënus (saint Ouen), Élie, énumérer

toutes les filiales de Luxeuil, qui naquirent dans les diocèses de Besançon, de Reims, de Trèves, d'Amiens, de Rouen, de Meaux, sans parler des couvents de Lure, d'Orbais, de Bobbio, de Saint-Gall et du plus célèbre de tous en France, Jumièges. Car toutes ces maisons religieuses qui ont jeté un tel lustre, soit par leurs écoles, soit par les manuscrits de leurs bibliothèques, sont bien des filles de la pensée du grand moine scot et portent son empreinte. Mon dessein est plus modeste. Me bornant au seul diocèse de Meaux, je me propose d'apporter un peu de lumière sur les origines des quatre ou cinq couvents ou ermitages, fondés en Brie par ses disciples: Adon et Dadon (saint Ouen), sainte Fare et saint Faron, saint Fiacre et saint Fursy, et que les historiens des moines d'Occident ont jusqu'ici laissés dans l'ombre.

La Brie, ou le *Saltus Briegensis*, comme l'appellent nos vieilles chartes latines, offrait alors un aspect bien différent de celui qu'elle présente. Aujourd'hui, c'est une partie du bassin de la Marne, avec deux vallées affluentes, celle du grand et du petit Morin, et, entre eux, un plateau fertile, limité à l'est par la forêt du Mans et au sud-ouest par les bois de Meaux, mais à peine coupé par quelques bocages. « A l'époque mérovingienne », dit Alfred Maury, « la province était puissamment ombragée. Le *Saltus Joranus* (ou bois de Jouarre) n'était qu'une subdivision d'une forêt plus étendue qui entourait en partie la ville de Meaux de l'est à l'ouest, en passant par le sud. Elle a laissé comme témoins de son existence les bois de Meaux, ceux de Saint-Faron, et la forêt du Mans. Celle-ci s'étendait fort loin au sud-ouest quand saint Fiacre en commença le défrichement. Toutefois, les clairières n'y manquaient pas » [1]. Il y avait eu, sans doute, dans ces espaces découverts, des « *pagi* » et des villas, appartenant à des seigneurs gallo-romains. Mais les Barbares avaient passé par là, brûlé les villages, saccagé les églises, massacré ou emmené les serfs en captivité. Et les champs étant restés en friche, la forêt, avec sa puissante végétation, les avait envahis; les rares paysans, privés des secours du clergé, étaient retombés dans les superstitions païennes, dont ils étaient à peine sortis. Il fallait reconquérir les âmes sur le paganisme et les terres sur la forêt. C'est là le double service que saint Colomban et ses moines scots ou burgondes rendirent à ce coin de la Gaule.

Sur ce sol dévasté, il trouva trois points d'appui: l'évêque de Meaux, Gondoald, qui était en même temps le *defensor civitatis* [2],

[1] Voy. Alfred Maury, *Les Forêts de la Gaule*, Paris, 1867, p. 160.

[2] En vertu du traité d'Andelot, la ville de Meaux échut à Childebert, roi d'Austrasie.

et deux seigneurs burgondes. Les Burgondes furent, comme on sait, de toutes les nations barbares celles qui s'assimilèrent le mieux les lois et coutumes romaines. Les leudes, entre lesquels les rois francs avaient partagé les territoires conquis, avaient adopté le genre de vie des sénateurs gallo-romains. Tout le temps qu'ils n'étaient pas obligés de passer à la cour ou en guerre, au service de suzerain, ils résidaient à la campagne, tour à tour dans leurs villas. A ces villas, la plupart fortifiées, comme le castellum romain, étaient annexées une ou plusieurs fermes, avec des champs, des prés, parfois des vignes et surtout de grands bois, car ces Germains avaient conservé la passion de la chasse. Une partie des terres était cultivée par les esclaves ou serfs du seigneur, le reste était affermé à des colons qui lui payaient une redevance. D'après cela, on peut assez bien se représenter ce qu'étaient la villa de *Pipimisium* (1), habitée par le seigneur Hagneric, et celle d'*Ultiacum* (2), demeure du seigneur Autharius, où Colomban reçut l'hospitalité.

Hagneric, leude de Théodebert II, roi d'Austrasie, était d'origine burgonde, et partant de confession arienne. Son père, Aymeric, avait été chargé par Gondebaud, roi des Burgondes, d'accompagner la princesse Clotilde à la Cour du roi des Francs, qu'elle devait épouser. Retenu auprès de Clovis, Hagneric s'était converti au catholicisme romain et avait reçu en fief du roi franc un domaine en Brie. Il avait épousé Léodegonde, et de ce mariage étaient nés deux fils: Khagnoald et Faron, et deux filles: Burgondofare et Agnetrude.

Le chroniqueur du diocèse de Meaux, à qui nous empruntons ces détails (3), ne marque pas avec précision la date de l'arrivée du moine scot en Brie. Il nous dit seulement qu'il y vint après son expulsion de Luxeuil, par ordre de Thierry II. Or, il y eut deux expulsions. Après la première, Colomban fut interné à Besançon, d'où il retourna au bout de quelques mois à Luxeuil. La seconde fois, en 610, le roi le fit conduire, sous escorte, à Nantes, afin de l'y faire embarquer pour l'Irlande; mais le hardi missionnaire, trompant une seconde fois la surveillance de ses gardes, réussit à s'échapper. Nous savons, d'autre

(1) Les opinions sont partagées sur *Pipimisium*. Mabillon le place à Changy; Toussaint Duplessis à Oppigny. Pour nous, nous inclinons, avec M. F. de Resbecque (*L'abbaye royale de Faremoutier*, 1863), vers Champigny (territoire de Couilly). non loin de Pont-aux-Dames.

(2) Ussy-sur-Marne, entre Meaux et la Ferté-sous-Jouarre.

(3) Toussaint Duplessis, *Histoire de l'église de Meaux*. Paris, 1731, 2 vol. in-4°.

part, par ses lettres, qu'il employa une partie de l'année 611 à évangéliser les Alamans païens, campés sur les rives du lac de Constance (aux environs de Bregenz), et qu'en 612 il fut accueilli à Milan par Agilulf, roi des Lombards. C'est donc dans la deuxième moitié de l'année 610 ou au commencement de 611 qu'il faut placer son voyage en Brie. Cette province était d'ailleurs sur sa route, pour aller de Bretagne en Allemanie.

Le séjour de Colomban en Brie fut de courte durée, mais eut des résultats considérables; il était accompagné de quelques moines de Luxeuil, entre autres de Khagnoald qui, vraisemblablement, le conduisit à la ville de son père.

Hagneric accueillit le moine irlandais avec respect et bienveillance et lui promit son appui auprès du roi Théodebert. Colomban, sensible à cet accueil, se laissa retenir quelques semaines et fit plus intime connaissance avec la famille du seigneur austrasien. Il fut, entre autres, frappé de la douceur et de la piété précoce de Burgondofare, la seconde fille d'Hagneric, qui pouvait avoir treize ans. Celle-ci, nature mystique, comme Marie (de Béthanie), écoutait avec ravissement les récits de Colomban sur les exploits des ascètes d'Irlande; peut-être lui parla-t-il de cette recluse, qui avait décidé de sa vocation. Que se passa-t-il entre eux? Y eut-il une simple bénédiction donnée par le moine? Ou bien, la jeune fille fit-elle formellement le vœu de consacrer à Dieu sa virginité? Le biographe de Colomban, Jonas (de Suse), dit simplement: *Filiam ejus* (*Hagnerici*) *benedicens, eam Colombanus vovit Deo*. Quoi qu'il en soit, ses parents ne paraissent pas avoir pris au sérieux cette vocation, car, dès que Fare fut nubile, ils voulurent la marier à un jeune noble. La jeune fille refusa, déclarant qu'elle n'aurait jamais d'autre époux que Jésus-Christ. Alors s'engagea, entre Hagneric et sa fille, une lutte qui dura plusieurs années et dans laquelle le père usa de tous les moyens, même des menaces et de la force, pour vaincre la résistance de Fare. Celle-ci en tomba malade et, enfin, grâce à l'intervention d'Eustase, disciple de Colomban, auprès de ses parents, obtint qu'on lui laissât prendre le voile de religieuse des mains de Gondoald, évêque de Meaux (614).

Poursuivant sa route, Colomban gravit les pentes du plateau de Brie, qui forme la rive droite du Grand Morin et était alors couvert par une partie de la forêt de Crécy, et, traversant une grande clairière qui se trouvait au sommet de plateau, il redescendit l'autre versant, qui s'abaisse vers la Marne, à Sammeron, et parvint à *Ultiacum*, résidence d'Autharius. Ce leude était aussi d'origine burgonde, cousin

d'Aymeric, et, de son mariage avec Aiga, avait eu trois fils: Ado, Dado et Rado, et sans doute des filles. La mère présenta ses jeunes enfants, dont l'aîné avait à peine dix ans. Colomban avait aussi remarqué chez eux une intelligence précoce des choses divines et les bénit d'une affection toute particulière. Comme à *Pipimisium*, la bénédiction du moine scot devait décider de la vocation de plusieurs de ces fils nobles et avoir pour conséquence la création de quatre monastères: Faremoutier (627), Jouarre (630), Rebais (636), Sainte-Croix à Meaux (660), sous le règne de Clotaire III.

Quarante années plus tard, deux autres moines scots, formés à la même école, Fiacre et Fursy, arrivaient à leur tour en Brie, adoptaient la règle sévère de Colomban et fondaient aussi des ermitages ou prieurés à Saint-Fiacre et à Lagny.

On peut classer ces fondations monastiques en deux groupes. Le premier, dû à l'action immédiate de saint Colomban, comprend Faremoutier et Jouarre, Rebais et Sainte-Croix (de Meaux). Dans le second, nous placerons l'ermitage de Saint-Fiacre, les couvents de Lagny et de Péronne, fondés, par des Irlandais, qui n'ont sans doute pas connu Colomban, mais qui ont fidèlement observé sa règle. Nous laisserons de côté Péronne, comme étant hors de notre province.

IIe Partie. — 1er Groupe.

§ 1. *Faremoutier*. — C'est à une femme, Burgondofare ou Fare, que revient l'honneur d'avoir fondé en Brie le premier monastère suivant la règle de Colomban. Nous avons laissé la fille du seigneur Hagneric heureuse, après des années d'épreuve, de pouvoir suivre sa vocation religieuse et prenant le voile à Meaux. Mais, où se retirer? Il n'y avait, dans toute la contrée, de couvent de femmes qu'à Champeaux (à sept ou huit lieues plus au sud). C'est là qu'elle se rendit avec deux compagnes. Cependant, son père, désireux de lui assurer une retraite digne de son rang et voulant la dédommager des rigueurs qu'il avait d'abord exercées sur elle, lui fit donation d'un grand domaine, au lieu dit *Eboriacum*, et lui constitua une dot pour y faire bâtir un monastère. Voici comment Jonas, moine de Bobbio, nous raconte la fondation de Faremoutier, vers 616-617: « *Monasterium virginum supra paternum solum, inter fluvios Mugram et Albam aedificavit, fratresque qui aedificandi curam habeant deputavit, germanum puellae Khagnoaldum et Walbertum qui ei successit, ut illis regulam*

doceant » [1]. Le site était admirablement choisi sur le versant de la colline qui forme la vallée du Grand Morin, auprès de sources d'eau claire qui alimentent un grand vivier.

Le monastère était double: une aile était pour les hommes, l'autre pour les femmes, mais l'église était commune [2]. Les moines vinrent les premiers pour travailler au défrichement d'une partie assez considèrable de la forêt. Cela explique que les travaux ne furent terminés qu'au bout de plus de dix années. C'est en 627 seulement que Fare prit possession de l'abbaye, dont l'église fut mise sous l'invocation de la Vierge Marie et de saint Pierre. Elle-même fut élue abbesse, et Khagnoald, son frère, fut à la fois le prieur du couvent des moines et l'aumônier des nonnes. L'abbesse, qui devait avoir alors trente ans environ, gouverna son monastère avec sagesse et fermeté; elle eut la joie de voir se présenter comme novices une élite de femmes nobles qui venaient prendre, dans ce pieux asile, comme un avant-goût de la vie céleste et elle y reçut aussi des jeunes filles, dont on lui confiait l'éducation. Ces religieuses donnèrent, dans le principe, l'exemple de la pureté unie à la charité; elles découvraient trois fois par jour à l'abbesse leurs plus secrètes pensées. Quelques-unes, pourtant, qui avaient sans doute cédé à un entraînement irréfléchi, regrettaient parfois le monde. Le naïf chroniqueur nous raconte que deux d'entre elles sautèrent par-dessus les murs du couvent; elles revinrent quelques jours après, mais sans qu'on ait jamais pu savoir où elles étaient allées. La clôture était d'ailleurs rigoureuse, la règle de Colomban fort dure et Fare eut à la défendre contre des détracteurs, par exemple contre un certain Ega, maire du palais de Clovis II. On finit par lui substituer, vers la fin du siècle, celle de saint Benoît, qui était plus humaine.

Fare mourut le 3 avril 658, après avoir légué à son monastère tous les biens qu'elle possédait dans le diocèse de Meaux [3]. Mais, ce qui était bien autrement important, elle lui léguait son propre frère,

[1] Jonas, *Vita Eustasii*, dans les *Acta Sanctorum; Mugra* est *le Grand Morin; Alba* est *l'Aubetin*.

[2] La nef était partagée, dans le sens de la longueur, par un mur assez haut pour empêcher de se voir, mais assez bas pour permettre aux voix des moines et des nonnes de s'unir dans le chant.

[3] Nous ne parlons pas du testament de sainte Fare (daté du 7 des Ides d'octobre 632), bien qu'il ait été reproduit par dom T. Duplessis dans les pièces justificatives de son *Histoire de Meaux*, parce que son authenticité est très douteuse.

Faron, qu'elle avait décidé à entrer dans les ordres. Les religieuses et les populations, accourues des environs, lui firent des obsèques solennelles; son frère, Faron, déjà évêque de Meaux, les présida, assisté, dit-on, de Saint Landry, évêque de Paris. La première abbesse de Faremoutier fut canonisée.

La renommée de l'abbaye, déjà grande de vivant de sainte Fare, ne fit qu'augmenter sous la direction des trois abbesses qui lui succédèrent: Sedride, fille noble du royaume anglo-saxon de Northumbrie; Ethelberge (= Aubierge) et Rothilde, fille de Charlemagne. La gloire de Colomban étant parvenue jusque dans son pays natal, on vit arriver à Faremoutier des demoiselles nobles d'Irlande et de Grande-Bretagne. Earthongath, fille d'un roi de Kent, venue pour son éducation, s'y fixa comme religieuse et s'y distingua par ses vertus ([1]). Ces exploits de l'ascétisme et ces services pédagogiques valurent à Faremoutier d'être l'objet de la munificence de plusieurs souverains: Clovis II, Louis le Débonnaire, Charles le Chauve. L'abbesse nommait aux cures de Faremoutier, Mouroux, Pommeuse et percevait les redevances de sept prieurés.

Au IX[e] siècle, les religieux, qui d'abord avaient eu la charge des offices, disparurent et furent remplacés par quelquels clercs séculiers, à titre de chanoines. Quant aux nonnes, la décadence morale avait déjà commencé. L'histoire du monastère, à partir du X[e] siècle, est pleine du récit des querelles de l'abbesse avec les comtes voisins, voir avec l'évêque de Meaux. Serait-il excessif d'attribuer en partie ce déclin à l'abandon de la règle colombanienne?

§ 2. *Jouarre.* — La semence, déposée en Brie presqu'en courant par Colomban, allait germer et produire deux autres monastères. On se souvient qu'en quittant *Pipimisium*, il s'était rendu à *Ultiacum* et là avait béni deux fils de dix et onze ans du seigneur Autharius. Vingt ans après, Ado et Audoënus, après avoir passé quelque temps

([1]) Faremoutier était encore recherché au VII[e] siècle pour l'éducation des jeunes filles nobles; on sait qu'Anne de Gonzague, fille de Charles I[er], duc de Nevers, et de Catherine de Lorraine, y reçut sa première éducation (1620-1632). « Dans la solitude de sainte Fare, a dit d'elle Bossuet, dans cette sainte montagne que Dieu avait choisie depuis mille ans, où les épouses de J.-C. faisaient revivre la beauté des anciens jours, sous la conduite de la sainte abbesse (vénérable mère Françoise de la Châtre), les commencements de la princesse Anne étaient heureux. Les mystères lui furent révélés, l'Écriture lui devint familière. On lui avait appris la langue latine, parce que c'est celle de l'église, et l'office divin faisait ses délices » *Oraison funèbre de la Princesse palatine*. p. 138).

à la cour de Dagobert, où ils remplirent des charges importantes, se dégoûtèrent du monde et, hantés par le souvenir du grand moine irlandais, peut-être stimulés par l'exemple de sainte Fare, décidèrent de fonder des asiles religieux sur les propriétés de leur père. Ce fut l'origine du couvent de Jouarre et de celui de Rebais.

Le *Saltus Joranus,* ou bois de Jouarre, est situé au sommet d'un des promontoires du plateau de Brie, près du confluent du petit Morin et de la Marne. La vue qu'on a, à peu de distance, sur la vallée de la Marne, est superbe. C'est là qu'Adon posa, vers 630, la première pierre d'un monastère double, à l'instar de Faremoutier. Les bâtiments primitifs (¹) comprenaient une église avec crypte, un monastère de femmes (au midi) et un monastère d'hommes se développant sur le terrain occupé depuis par l'abbaye Notre-Dame. Les religieux étaient, là aussi, chargés du service divin et de l'administration des sacrements. Ce voisinage des moines et nonnes ne donna lieu, alors, à aucun désordre, tant la foi était vive et sans doute aussi à cause des liens de parenté qui unissaient plusieurs religieux aux nonnes. D'ailleurs la communauté d'hommes s'éteignit au VIIIe siècle. Elle fut remplacée, pour les besoins du service, par des chanoines de saint Chrodegang.

Autour d'Adon, le fondateur, vinrent bientôt se grouper une quantité de jeunes nobles, épris de la vie solitaire et des pieuses méditations. Parmi eux, il faut mentionner Aguilbert et Ebrégésile. Le premier, au bout de quelques années, voulut visiter cette « Ile des Saints » patrie de Colomban, afin d'y compléter ses études bibliques. Il reçut bon accueil, sans doute, au couvent de Bangor, et, devenu un savant clerc, fut élu quelque temps après évêque de Dorchester. C'est en cette qualité qu'Aguilbert assista (en 664) au concile de Streneshall (aujord'hui Whitby en Northumberland), où furent discutés entre les évêques anglo-saxons et les évêques bretons, représentés par Colman, évêque d'York et de Lindisfarn, les questions de rites et du cycle Pascal, qui séparaient les deux églises. Ebrégésile parvint aux mêmes honneurs sans aller si loin; il fut élu évêque de Meaux et mourut dans les dernières années du VIIe siècle. Tous deux demandèrent à être enterés dans l'église de leur chère abbaye de Jouarre; leurs vœux furent réalisés et leurs sarcophages, ornés de bas-reliefs curieux, s'y voient encore aujourd'hui, après douze cents ans (²).

(¹) L'emplacement de ce premier monastère correspond aujourd'hui à la place Saint-Paul et aux abords de la grosse tour de l'abbaye du moyen âge (V. Réthoré, *Notice sur Jouarre,* 1874, p. 9).

(²) Voy. V. Rhétoré, *Les Cryptes de Jouarre.* Paris, 1889, avec phototypies.

Bien autre et plus durable fut l'illustration du couvent des religieuses de Jouarre. Théodlechilde, ou Thelchide, cousine d'Aguilbert, formée à l'école de sainte Fare, fut élue, la première, abbesse de Jouarre et, après vingt-six ans de direction, mourut, laissant la réputation d'une femme pure comme une sainte, ferme comme un chef et bonne comme une mère (664). On a tout lieu de croire que l'inscription, qu'on lit encore sur les deux faces de son sarcophage à Jouarre, était méritée :

† Hoc membra post ultima teguntur fata sepulchro beatæ
Theodlecheldis, intemeratæ virginis, genere nobilis, meritis fulgens,
Strenua moribus, flagravit in dogmat[ibus].
Cenubii hujus mater sacratas DO virgines, sumentes
Oleum cum lampadibus, prudentes invitat
Sponso filias occurire XP. M. — Hæc demum exultat
Paradisi in gloria [1].

La bonne réputation de Jouarre ne fit que croître et embellir sous les abbesses qui succédèrent à sainte Thelchide : Aguilberte, Balde. On recherchait les nonnes de ce couvent pour gouverner d'autres monastères. Ainsi, la vénérable Éthérie fut appelée à la tête de l'abbaye Notre-Dame de Soissons ; Berthilde, qui avait été prieure à Jouarre, fut élue abbesse de Chelles et s'y distingua par son habileté à soigner les vieillards et les infirmes. Les religieuses de Jouarre, en effet, témoignaient d'une vive sollicitude pour les malades des environs ; elles établirent à leurs frais une maladrerie à Rudeveron et une léproserie à Sammeron.

Les services rendus par elles, tant à l'assistance des malades qu'à l'éducation des jeunes filles, valurent à l'abbaye de Jouarre des donations importantes qui, en s'accumulant, représentaient, dès le XIII^e^ siècle, un revenu immense [2]. L'une des plus grosses lui vint de Bathilde, femme de Clovis II. Dans le premier tiers du IX^e^ siècle, le monastère des nonnes et l'église bâtie par Adon furent la proie des flammes ; mais le couvent d'hommes ayant été épargné, les religieuses s'y réfugièrent avec ou sans le consentement des moines, qui étaient peu nombreux et se dispersèrent. Or, ces bâtiments n'étant pas bien appropriés à un couvent de femmes, Hermentrude, qui était abbesse en 842, y fit construire un nouveau couvent, réparer la crypte Saint-Paul et jeta les fondations d'une église, double en superficie de la

(1) Voy. Ed. Leblant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, t. I, n. 199.
(2) Bibl. nat., fonds latin 1175.

première. Devenue reine de France par son mariage avec Charles le Chauve, elle suivait encore avec sollicitude ces travaux de restauration. C'est, sans doute, pourquoi l'on a des deniers d'argent frappés sous ce règne et portant son monogramme avec cette légende: *Jotrense monasterium*. L'abbesse conférait la cure du village de Jouarre, qui se forma auprès du monastère, et exerçait la juridiction sur les manants, au moyen d'un juge-official nommé par elle. En outre, elle pouvait se faire consacrer par tel évêque qui lui semblait bon. De là des querelles fréquentes entre elle et l'évêque de Meaux, qui revendiquait le droit de consécration. Il y eut entre autres, au XII^e siècle, un procès entre ces deux personnages qui dura quarante ans et se termina à l'avantage de l'abbesse de Jouarre. Il faudra attendre jusqu'au XVII^e siècle, et à Bossuet, pour voir l'évêque de Meaux prendre sa revanche et obtenir enfin gain de cause.

§ 3. *Rebais.* — A douze kilomètres de Jouarre, au sud-est du *Saltus Joranus*, se trovait une clairière de la forêt, avec deux étangs appelés *Gemellus Mercasius;* de ces étangs sortait un ruisseau, qui, après les pluies d'hiver, se change en torrent et va se jeter dans le Grand Morin. Les rois mérovingiens, à qui appartenait la forêt et qui étaient venus y chasser le cerf, avaient surnommé ce ruisseau le *Rehbach*, c'est-à-dire, en langue tudesque, le « Ruisseau du Daim », sans doute en souvenir de quelque incident de chasse [1]. C'est là que Dado, ou Audoënus, fils cadet du seigneur Autharius, fonda, quelques années après Jouarre (632-633), un monastère pour servir de demeure à des moines et à des voyageurs (*peregrinis*). Il en fut le premier abbé, et quand, en 636, il partit pour Rouen, qu'il devait illustrer par son épiscopat, sous le nom de saint Ouen, il désigna aux suffrages de ses moines Agilus, fils de Khagnoald, leude de Childebert II.

Cet Agilus avait, lui aussi, dans son adolescence, reçu la bénédiction de saint Colomban, qui était en relations amicales avec ses parents. Étant entré de bonne heure à Luxeuil (600), il s'y consacra à l'étude de la Bible, et à la prière; il fut désigné par un synode franc pour accompagner Eustase, abbé de Luxeuil, dans une tournée missionnaire chez les Alamans païens. Ses grandes qualités morales et intellectuelles lui valurent l'honneur de voir ratifier, par le synode de Clichy, son élection comme abbé de Rebais (636); sous son habile direction, le monastère prit un grand essor au point de vue des travaux

[1] Rehbach, en latin « Resbacum », est en français Rebais. Andoënus a donné Ouen (saint Ouen).

agricoles et des études. Vers cette époque, Dagobert octroya à Rebais une charte importante et qui vaut la peine d'être analysée.

Le roi mentionne Ado et Dado comme les deux fondateurs et donne au second (saint Ouen) les titres de *vir illustris*, *referendarius noster*. Le couvent aurait été bâti sur le domaine royal (*super fiscum nostrum*) et reçu le nom de Jérusalem en l'honneur de saint Pierre, saint Paul et saint Antoine. Il est destiné à recevoir des moines, « désireux de mener la vie solitaire au nom de Dieu et sous la règle de religion et à offrir un gîte aux voyageurs ». En considération de ces services, le roi défend aux évêques, ducs et comtes de s'attribuer une autorité quelconque, ni de s'approprier aucun bien y appartenant. Aux évêques, il sera permis de venir prier dans l'église du couvent; mais ils ne pourront pénétrer dans le cloître sans la permission de l'abbé. Les moines, à chaque vacance, éliront librement leur abbé. La charte royale se termine par ces paroles, qui font allusion à la vieille querelle des évêques contre les abbés: « Qu'aucun détracteur ne nous reproche d'avoir, en ceci, décrété quelque chose de nouveau; en effet, de toute antiquité, suivant les constitutions pontificales et par la sanction royale, nous voyons subsister dans ce privilège de liberté les monastères de Saint-Agaune (Saint-Maurice), de Reims, de Luxeuil et même les moines de Saint-Marcel ».

Ce « privilège de liberté » du couvent de Rebais fut d'ailleurs reconnu par Faron, évêque de Meaux, et confirmé par les papes Jean IV et Martin I^er^.

Le pieux abbé aimait à se retirer dans un frais vallon, près d'une source exquise, à un kilomètre et demi de Rebais; c'est dans cet ermitage qu'il se reposait des fatigues et des soucis de sa direction [1]. A sa mort, le monastère ne comptait pas moins de quatre-vingts moines (650). Dans l'église du village actuel, il y a un oratoire de saint Ayl; c'est là que se trouve la pierre tombale qui le représente gisant, tenant sur sa poitrine la règle de saint Colomban, avec une figure de ce dernier.

Son successeur, Philebert, n'était pas moins austère; mais ayant voulu appliquer la règle d'une manière trop rigoureuse, il provoqua une révolte des moines et dut résigner son office. Après un temps de

[1] Autour de cet ermitage a été bâti le riant hameau de Saint-Ayl. On peut se faire une idée de l'importance que prit au commencement du moyen âge le monastère de Rebais par la gravure ou « scenographia, avec légende », qui se trouve dans le *Monasticum Gallicanum* de dom Germain.

retraite à Luxeuil, la maison-mére, il alla fonder les monastères de Jumièges et de Noirmoutiers. — Sous Aygloald et Godebert, les abbés suivants, le monastère de Rebais prit un grand développement, si l'on en juge par l'étendue et la variété des bâtiments; c'était une sorte de colonie. Les abbés avaient la juridiction sur cinq paroisses: Boitron, Ussy-sur-Marne, Sept-Sorts et la Chapelle-Sainte-Marie, sans compter une douzaine d'autres villages qui lui payaient la dîme; Giremoutier et Orbais étaient des filiales de Rebais; ce dernier fut fondé par Rieul, avec cinq moines de Rebais (681); Rieul devint lui-même, plus tard, archevêque de Reims.

§ 4. *Saint Faron.* — Les effets du passage de saint Colomban en Brie ne se bornèrent pas à la fondation des monastères doubles de Jouarre et de Faremoutier et du couvent de Rebais; un quatrième allait naître à Meaux de son action prodigieusement féconde. On se souvient que le seigneur Hagneric avait quatre enfants, qui tous avaient reçu la bénédiction du grand missionnaire; on a vu plus haut ce qu'étaient devenus Khagnoald et Fare. Restaient un fils, Faron, et une fille, Agnetrude; de cette dernière, on ne sait rien. Quant à Faron, dès qu'il eut terminé l'éducation militaire des jeunes leudes, son père l'envoya à la cour du roi des Francs. Là, il remplit divers offices, sous le règne de Dagobert (638) et puis à la cour de Clotaire II, roi de Neustrie et Burgondie (638-656); il paraît même qu'il fut élevé au rang de *Comes*, ou conseiller du roi. Ses fonctions lui fournirent l'occasion de révéler son caractère juste et miséricordieux; il prit toujours la défense des veuves et des orphelins, victimes de tuteurs ou de collatéraux avides, et souvent intercéda en faveur de prisonniers et condamnés à mort.

Un jour, des ambassadeurs saxons et païens avaient, par leurs hautains propos, provoqué la colère du roi Dagobert; celui-ci résolut de les faire mettre à mort, au mépris du droit des gens. Faron, prévoyant les suites funestes d'une telle action, conjura le roi de n'en rien faire et obtint, à force de prières, un sursis de vingt-quatre heures. Cependant, il mit à profit ce délai pour exposer aux ambassadeurs les vérités de l'Évangile et les décida à se convertir. Le lendemain, Dagobert, dont le courroux avait eu le temps de s'apaiser, apprit cette nouvelle; il admira la sagessé de son jeune conseiller, fit grâce aux Saxons, et, après leur baptême, les renvoya dans leur pays comblés de présents.

Le comte Faron avait épousé noble damoiselle Blidechilde et était resté très attaché à sa famille de Pipimisium, surtout à sa sœur aînée

Fare, qui avait partagé avec sa mère les soins de son éducation. Il avait symphatisé avec elle, lors des épreuves de sa vocation religieuse, et avait saisi toutes les occasions de la revoir. Et, chaque fois, la jeune abbesse lui avait dit combien elle était heureuse de la vie qu'elle menait à Eboriacum. Lors d'une des visites de Faron en Brie, sans doute à l'occasion des funérailles de sa mère, il eut avec Fare un entretien décisif. « L'absence de ceux que nous aimons, lui dit Fare, avive encore mon affection pour toi, cher frère. Depuis longtemps, je souffre de te savoir là-bas, à la cour du roi, exposé à tant de tentations et de revirements de la fortune. La faveur des rois est éphémère, celle de Dieu seule est durable. Suis donc l'exemple de notre frère Khagnoald, le mien, et tu trouveras cette paix, que le monde ne saurait donner ».

Et, comme Faron hésitait à renoncer au monde et à la carrière pleine d'honneurs qu'il pouvait espérer et objectait qu'il était d'ailleurs retenu par les obligations du mariage : « Je connais Blidechilde, s'écria Fare, elle ne s'opposera pas à ce projet ».

C'est ainsi que l'église de Meaux dut à sainte Fare la conversion d'un de ses meilleurs évêques.

Faron, en effet, étant retourné à la cour, communiqua son projet à sa femme, qui l'approuva. Ils n'avaient point d'enfants. D'un commun accord, les deux époux se séparèrent : Blidechilde se retira dans sa villa de *Pippemindum*, non loin de Meaux (1). Faron, après avoir passé quelque temps à Luxeuil, pour se faire initier à la règle de Colomban, vint à Meaux, où il fut ordonné prêtre par l'évêque Gondoald. A la mort de celui-ci, Faron fut élu évêque par les suffrages unanimes du clergé et du peuple, et, depuis ce moment jusqu'à sa mort, en 672, il s'acquitta admirablement des devoirs de sa charge.

S'inspirant de la charité des apôtres, il se montra avant tout le père des pauvres et des orphelins. Il faisait toucher par d'autres ses revenus, qui étaient considérables (2) ; mais c'est lui-meme qui se chargeait de distribuer les aumônes. Aussi prudent que charitable, il avait fait dresser un rôle de tous les pauvres de son diocèse afin d'éviter les fraudes des comédiens de la misère. Faron secourait avec prédilection les pauvres honteux et allait en personne, en toute

(1) Aujourd'hui PAVANT près CHARLY (v. art. de Mr. Aug. Longnon), *Revue Celtique*, 1904.

(2) Les bois du château de la Noue, qui sont contigus à la forêt du Mans, portent encore le nom de Saint-Faron (arr. de Meaux, cant. de Saint-Jean).

saison, chercher les brebis égarées dans les lieux champêtres et solitaires ([1]).

Il était, d'ailleurs, bon prédicateur et savait censurer les vices des grands et des riches aussi bien que ceux des prêtres et des manants. Il prit part à plusieurs conciles, qui s'occupèrent de raffermir la discipline du clergé. Mais cela ne lui suffisait pas encore. A ses yeux, comme aux yeux de sainte Fare, l'idéal de la perfection religieuse, c'était la vie monastique. Aussi, lorsqu'il fut sur le seuil de la vieillesse, Faron conçut-il le projet d'élever un couvent aux portes de Meaux. Il fit, par testament, trois parts de sa fortune : il légua un tiers au clergé de la cathédrale de Meaux, fit don de la seconde part à l'abbaye de Farmoutier, en considération de sa sœur bien-aimée, et consacra la troisième à l'édification du monastère projeté. Ce couvent d'hommes, qui reçut le titre de Sainte-Croix, fut placé sous l'invocation de saint Jean-Baptiste et soumis à la règle de Colomban. Pour être sûr qu'elle fût bien appliquée, le fondateur appela un moine de Luxeuil, frère Élie, à en être le premier abbé. La réputation de sainteté de cet abbé et d'hospitalité de Faron y attira bientôt un grand nombre de religieux et même d'ecclésiastiques ou de seigneurs étrangers. Meaux se trouvant sur une des routes alors usitées pour se rendre de Rouen et d'Angleterre en Bourgogne et en Lorraine, il vint à Sainte-Croix de Meaux un grand nombre de Bretons, d'Irlandais, d'Écossais, qui venaient se reposer des luttes du siècle ou se préparer à l'apostolat. C'est ainsi que Kilian, Écossais, fut euvoyé par notre évêque dans la contrée d'Arras, encore païenne, pour y prêcher l'Évangile. — La charité de saint Faron, dit son biographe, unissait ces personnes, venues de pays différents, en une même discipline, sous la règle du silence. C'est là que le vieil évêque aimait à venir se délasser des affaires séculières et là qu'il voulut que reposât sa dépouille mortelle. Il mourut en 672, chargé de jours et entouré de la vénération populaire ; la ville et la campagne lui firent de splendides funérailles, auxquelles présida Frédégésile, le deuxième abbé de Sainte-Croix. Il était réservé au troisième, Maïeul, de veiller à la translation des restes mortels de Fare à Sainte-Croix de Meaux ; en sorte que ce frère et cette sœur, unis dans leur vie par les liens d'une étroite affection, ne furent pas séparés dans la mort.

L'abbaye de Saint-Faron devint le siège d'une école, qui n'a pas jeté autant d'éclat que les écoles de Reims ou de Saint-Denis, mais

([1]) Toussaint Duplessis, *Histoire de l'église de Meaux*, t. I.

qui compta des maîtres distingués, par exemple Hildeverte, moine de Rebais; Pirminius, évêque (au VIII[e] siècle); Romain (748); Huc-bert, qui devint préchantre de l'École du palais (823); Hildegaire, évêque (855).

III[e] Partie. — 2[e] Groupe.

C'est à la porte du monastère Sainte-Croix de Meaux, déjà baptisé du nom de Saint-Faron par la voix populaire, que vinrent frapper, naturellement, les deux missionnaires scots, dont il nous reste à parler: saint Fiacre et saint Fursy.

§ 1. *Saint Fiacre.* — Le premier, dont le nom celtique était Fefr ou Fifar et qui était peut-être issu de sang royal (¹), fit l'apprentissage de la vie monastique sous Conan, abbé de Sadore, mais manifesta de bonne heure plus de goût pour les travaux agricoles que pour l'étude sur la copie des saintes Écritures.

Poussé par la même humeur voyageuse et le zèle missionnaire, il quitta le pays des Scots et se rendit à Meaux, vers l'époque de l'élection de Faron, comme évêque de cette ville, c'est-à-dire en 627. Il pouvait avoir une trentaine d'années. L'évêque l'accueillit avec bonté, l'employa d'abord, sans doute, au service de l'église meldoise; mais, ayant bientôt remarqué ses préférences pour la vie érémitique, il lui concéda, sur ses domaines, un petit canton forestier, dit *Brolium*, situé à deux lieues au sud-est de Meaux. Le nouvel anachorète, qui devait être un vigoureux bûcheron, défricha assez de bois pour y bâtir son oratoire et sa « celle », ou sorte de hutte. « Il s'appliquait à bêcher la terre de ses propres mains et il passait en prières une partie de la nuit. Plein de tendresse et de charité pour les pauvres passants, il leur apprêtait à manger et leur donnait un gîte; souvent même, il les guérissait de leurs infirmités; mais l'entrée de son ermitage était interdite aux femmes. Il s'en tenait, à cet égard, à la sévérité de la règle de Colomban ».

N'était-ce pas, en effet, le grand missionnaire qui a écrit ce quatrain terrible contre les femmes:

> Omnis mente pius fugiat mortale venenum
> Quod mulieris habet lingua superba malae!
> Conlatum vitae destruxit femina culmen;
> Femina sed vitae gaudia longa dedit (²).

(¹) Une tradition très curieuse rapporte qu'à la mort de son frère, roi ou chef de clan en Irlande, le peuple envoya à Fiacre des ambassadeurs pour lui offrir la couronne, qu'il refusa; mais cela nous paraît légendaire.

(²) *Columbani opera*, édit. de Galland, t. XII (*Carmina. In mulieres*).

Attirés par la réputation de ses mœurs austères et de sa charité, les paysans accoururent de toutes parts; Fiacre leur rapprit à cultiver le sol et à lui faire produire non seulement des céréales, mais des fleurs et des fruits. Les paysans construisirent leurs chaumières auprès de sa « celle » d'ermite, et ce fut là l'origine du village de Saint-Fiacre.

Fiacre, malgré son humeur solitaire, se rendait de temps à autre à Meaux pour assister au service des grandes fêtes, communier, revoir son bienfaiteur, Faron, et, sans nul doute, il prit un vif intérêt à la fondation du monastère de Sainte-Croix. On raconte qu'au retour d'une de ses dernières visites à Meaux, alors qu'il était déjà très vieux, il se trouva au milieu des bois, accablé de fatigue et dévoré par la soif. Il cherchait vainement de l'eau; épuisé, il se mit à genoux et pria Dieu de lui donner de quoi l'étancher. Après quoi, se relevant et se remettant à chercher, il entendit le doux murmure d'une source, qui est devenue la fontaine Saint-Fiacre. Il mourut peu de temps après, le 30 août 670, entouré de la vénération publique. La voix populaire le canonisa et le salua comme le bienfaiteur de la Brie. Les jardiniers l'adoptèrent pour leur patron. Et chaque année, à l'anniversaire de sa mort, trois processions, parties des villages de Saint-Fiacre, de Montceaux et de Villemareuil, vont à l'oratoire, construit près de la source qui étancha un jour la soif de l'ermite, chanter la louange du saint bûcheron. Anne d'Autriche y vint elle-même une fois, et, respectueuse observatrice de la règle de Colomban, elle se tint à distance et n'entra pas dans l'église du prieuré de Saint-Fiacre (1641). L'ermitage Saint-Fiacre dépendait de l'abbaye de Saint-Faron, qui y établit, au XIV^e^ siècle, un prieuré conventuel de Bénédictins. Quant au bienfaiteur de cette contrée, il fut canonisé et érigé en patron général du diocèse de Meaux.

§ 2. *Saint Fursy.* — C'est par ce même talent de découvrir les sources que saint Fursy, comme saint Fiacre, a frappé l'imagination populaire. Il passait à la fois pour grand exorciste et pour « sourcier »; il n'avait, dit-on, qu'à planter son bâton de pèlerin quelque part pour y faire jaillir une fontaine [1]. L'autre qualité, qui le distingue de tous les précédents, c'est son don visionnaire. Il eut en Irlande, dès sa prime jeunesse, des visions qui ont été consignées et très amplifiées. En voici l'abrégé: Fursy crut sentir son âme détachée du corps et

[1] La fontaine, qui jaillit encore sur la place de l'église Saint-Pierre à Lagny, passe pour avoir été découverte par saint Fursy.

conduite par deux anges; un troisième volait devant eux avec une épée flamboyante et un blanc bouclier. Il traversa ainsi les quatre cercles de feu de l'enfer et la foule menaçante des démons. Ensuite, Fursy fut porté dans la région des saints et deux d'entre eux lui annoncèrent les maux prêt à fondre sur le monde à cause des péchés des rois, des docteurs et des moines. Ensuite l'ange à l'épée lui cria: « Va prêcher à tous qu'il faut faire pénitence et que les prêtres « doivent donner l'exemple jusqu'à l'heure suprême ». Après quoi l'âme de Fursy, toute frémissante encore de ces visions, rentra en gémissant dans son corps grossier, qu'elle ne reconnaissait plus [1].

Quand il eut repris connaissance, Fursy, se conformant à l'ordre reçu de l'ange en rêve, commença à travailler à la réformation de son « homme intérieur », et puis, quand il se sentit assez sanctifié, il se mit à prêcher aux peuples des Scots la parole de Dieu, en citant à l'appui ses visions. Ses exhortations trouvèrent de l'écho, car, nous disent ses biographes, « il ne recherchait aucun bien terrestre, et il y avait en lui une abondance de grâces, qu'il distribuait à quiconque lui demandait ».

Suivant la voie frayée par Colomban, Gall, Fiacre, il se rendit. avec deux de ses frères, en France, sous le règne de Clovis II, fils de Dagobert, et, se prévalant de sa noble origine, ce nouveau Jean-Baptiste se présenta à la cour. Il plut au maire du palais Hercinoald, et, par son entremise, obtint du roi la concession d'une partie du domaine royal, dans le canton forestier situé sur la rive gauche de la Marne, au lieu dit *Latiniacum*. C'est là qu'il construisit un ermitage (vers 640-650), où il mena une vie semblable à Fiacre, partageant son temps entre le défrichement de la forêt et le soin des malades, la prière et la culture du sol.

Le groupe d'habitants qui se forma autour de la « celle » de saint Fursy a donné naissance à la ville riante de Lagny. Quelques années après, gêné sans doute par le nombre croissant de son entourage et toujours possédé par le besoin de solitude, il accepta l'offre du seigneur Hercinoald de lui bâtir un monastère dans la ville de Péronne, sur son fief. C'est là que, vers 650, mourut saint Fursy, comblé des bénédictions de ceux qu'il avait édifiés et consolés par sa parole.

L'oratoire de Lagny, où le pieux ermite aimait à prier, fut, après lui, remplacé par l'église Saint-Pierre, et son modeste ermitage fit place à un monastère qui devint une pépinière d'évêques, par exemple

[1] Voy. *Annales SS. Ordinis Benedicti. Saeculum II*, p. 301-307.

saint Déodat, saint Landry. Il s'y forma sans doute des archives et une bibliothèque, qui furent détruites par les Normands au milieu du IXᵉ siècle. Ce n'est qu'en 1018 que Herbert, comte de Champagne et Brie, touché de la vue de ces ruines, entreprit de rebâtir le monastère de saint Fursy.

Arrivé au terme de cette étude, je voudrais jeter un coup d'œil sur le champ exploré et apprécier dans son ensemble l'œuvre des disciples de saint Colomban en Brie. Le premier caractère qui me frappe, c'est la variété: Jouarre et Faremoutier furent dans le principe des monastères doubles; Rebais, et Sainte-Croix de Meaux, des couvents réservés aux moines seuls. Quant à Saint-Fiacre et à Lagny, ce furent, à l'origine, de simples ermitages, changés plus tard en prieurés conventuels. Les uns s'occupèrent, comme Saint-Fiacre et Saint-Fursy, surtout de travaux des champs et d'assistance médicale; d'autres de l'instruction des clercs et de la copie des manuscrits; d'autres couvents, enfin, servirent à l'éducation des demoiselles nobles. Tous se distinguèrent par le chant des psaumes.

Mais, au-dessus de cette diversité de formes et d'attributions, régnait une loi commune, la règle de Luxeuil, et planait le même esprit, celui de saint Colomban, qui se révèle dans son admirable prière [1]: « *Domine Deus, destrue quidquid plantavit in me Adversarius et eradica, ut destructis iniquitatibus in ore et corde meo, intellectum et opus bonum inseras, ut opere et veritate deserviam Tibi soli et intellegam implere mandata Christi et requirere Te ipsum. Da memoriam, da caritatem, da fidem. Domine, fac in me bonum et praesta mihi quod scis oportere* ». Cet ardent désir de déraciner dans l'âme tout mauvais instinct afin que, comme dans un sol bien nettoyé, puissent croître les plantes sur lesquelles fleurissent les vertus; cet effort d'abolir tout égoïsme pour laisser régner en souveraine la loi divine, c'est bien là l'esprit du grand saint Irlandais, qu'il communiqua à ses disciples: Eustase et saint Ouen, sainte Fare et sant Faron. Et cet idéal de Colomban est le même que celui d'un Honorat de Lérins ou d'un Benoît de Nursie; il ne différa d'eux que par l'application d'une règle plus rigoureuse.

D'ailleurs, nul égoïsme chez ces moines ou ces nonnes colombaniens. Et comment en eût-il été autrement? Ils vivaient en communion trop intime avec le divin Ami des pauvres et des humbles, pour se désintéresser du salut physique et moral de leurs semblables. Aussi, Colomban et ses disciples, sauf peu d'exceptions, malgré la rudesse de

[1] Voy. plus haut, p. 102, note 2.

leur règle, organisèrent-ils leurs communautés sur le modèle de la famille, où la crainte de l'autorité des parents n'exclut ni l'amour filial ni l'amour fraternel. Les premiers abbés de Rebais et de Saint-Faron furent vraiment les pères de leurs moines; les premières abbesses, de Faremoutier et de Jouarre, furent de vraies mères de leurs nonnes et de leurs élèves, à l'exemple de sainte Fare et de sainte Thelchide.

Quoi de plus touchant que ces monastères doubles, où les moines vivaient côte à côte auprès des nonnes, sans que personne y trouvât à redire? Sans doute, cet idéal était trop surnaturel pour durer toujours, car, hélas! suivant le mot de Pascal: « Qui veut faire l'ange fait la bête. » Mais n'est-ce pas là un exploit héroïque de la foi chrétienne de ces Scots d'avoir pu, ne fût-ce que pendant une génération, réaliser ce rêve sublime et digne des temps apostoliques?

Cela nous amène à résumer, en quelques lignes, les services rendus par ces moines irlandais à la civilisation en France. Ils sont de trois ordres. Au point de vue matériel, ils ont ramené vers les champs la population, qui s'était réfugiée dans les villes-fortes de peur des Barbares; ils l'ont aidée à défricher la forêt, à cultiver le sol. Ces clairières, dans lesquelles ils ont fondé des ermitages ou des couvents, ont vu naître des colonies agricoles, qui sont devenues des villages et même des villes riantes et prospères. Grâce à ces « privilèges de liberté » accordés par les rois mérovingiens, les abbés de Rebais et Saint-Faron, les abbesses de Jouarre et de Faremoutier ont protégé les manants et les serfs contre les exactions des seigneurs féodaux et leur ont rendu meilleure justice. Saint-Faron et Rebais ont eu leurs écoles de clercs; Faremoutier et Jouarre, leurs institutions de jeunes filles. Mais les services d'ordre moral et religieux l'emportent encore sur ceux-là. Colomban et ses disciples, en fondant ces monastères et en y faisant régner la paix et les bonnes mœurs, en y cultivant les champs ou les esprits, ont présenté à cette société à demi barbare, dont Grégoire de Tours nous a laissé le tableau affreux, mais fidèle, des exemplaires de foi et de vertu chrétiennes dignes d'imitation. Aux Brunehaut et aux Frédegonde, ils ont opposé les sainte Fare et les Thelchide, et, quant aux hommes, des types comme saint Ayl, saint Faron ou saint Fiacre font honneur non seulement à la famille monastique de Colomban, mais à l'espèce humaine, dont ils ont bien mérité. Fiers avec les grands de la terre, ils se sont montrés doux et miséricordieux avec les humbles. C'est à juste titre que l'Église, en les canonisant, a ratifié le verdict du suffrage populaire. L'histoire impartiale, à son tour, ne peut que saluer en eux des saints et des saintes authentiques, de dignes imitateurs de saint Pierre et de saint Paul.

XI.

OSSERVAZIONI STORICHE SULLE ORIGINI DEL NUOVO TESTAMENTO

Comunicazione del prof. ADOLFO HARNACK.

La storia delle origini del Nuovo Testamento si è studiata nel secolo scorso con diligenza ammirabile e con notevoli risultati; tuttavia son rimaste ancora aperte varie questioni, e di molta importanza. Son rimaste perciò, che le cose a cui siamo abituati sembrano chiare a noi di loro propria evidenza, nè quindi meritevoli di indagini particolari. Di tali questioni io ne propongo qui tre, per raccomandarne lo studio, al tempo stesso ch'io tenterò di penetrar vicino il più possibile alla loro soluzione.

***

I. *Perchè nel Nuovo Testamento si hanno quattro Vangeli e non uno solo?*

La risposta: « essere un caso questo inesplicabile », non è sufficiente; perchè il culto divino e la catechesi, ecc., volevano un solo Vangelo. Così avvenne fin nell'età più antica, allorchè, per esempio, i Giudeo-cristiani avevano un Vangelo *secundum Hebraeos*, e del pari i Marcioniti, gli Egiziani, ecc. Così anche è stato nell'Evo medio e moderno: perchè sino oggidì ciascuno, a seconda delle esigenze dell'insegnamento o della tradizione evangelica, si fa artificialmente un Vangelo unico dai quattro che abbiamo.

È insufficiente pure la risposta, che i quattro Vangeli siano stati messi insieme per far ragione a certi differenti punti di vista teologici, ed accordarli insieme; perchè i tre primi Vangeli, per esempio, son fra loro, dal punto di vista teologico, ben poco diversi. Ed, inoltre, lo stesso quarto Vangelo non poteva al tempo antico apparire teologi-

camente così diverso dagli altri, come ora sembra a noi. Senza dubbio, vi si riscontravano differenze di grado, ed, anzi, un partito ristretto vi riconosceva delle importanti differenze reali; ma non vi si trovavano in genere diversità dogmatiche di sorta.

Se dunque le due risposte già date risultano insufficienti, non ne rimane che sola un'altra, cioè che i quattro Vangeli fossero stati raccolti insieme per ridurli appunto in uno solo, allorchè presto subentrarono poi circostanze che resero inopportuno tale lavoro di unificazione, e l'arrestarono. Ecco le prove:

1. Per la natura stessa delle cose, l'ultimo scopo della Chiesa doveva essere precisamente di possedere un solo Vangelo.

2. Il primo e il terzo dei nostri Vangeli sicuramente, e molto verisimilmente il secondo pure ed il quarto, suppongono prima di sè varî altri Vangeli più corti, dai quali ciascuno sia stato composto. E però, dei nostri quattro Vangeli ognuno è già da sè un'Armonia di vangeli precedenti.

3. Tale procedimento, di formare con più vangeli uno solo, continuavasi anche allora che i nostri Vangeli furono insieme riuniti. Circa l'anno 150, san Giustino ha verosimilmente usufruito di un'Armonia di Vangeli, fra i quali si trovavano i nostri; e sappiamo, con certezza, di Taziano, che appunto elaborò un'Armonia, un « Diatessaron » dei nostri quattro Vangeli. Questo Diatessaron è stato, fino al principio del V secolo, il Vangelo della Chiesa siriaca e di quelle derivate da lei.

4. Noi possiamo designare con sicurezza l'ostacolo che impedì al Diatessaron, o ad altro libro simile, di affermarsi nelle Chiese; fu lo Gnosticismo. Esso obbligò le Chiese a non variare più oltre i loro documenti scritti, ed, anzi, a conservarli nella loro più precisa autententicità. Tale considerazione risultò più forte che la necessità pratica di formare un solo Vangelo, e quindi arrestò il procedimento che di quattro Vangeli tendeva a farne uno. Sopraggiunto quell'ostacolo al compimento di tale intenzione, la Chiesa, riguardo alle esigenze pratiche, ebbe a rimanere come in una situazione imperfetta e difficile, perchè d'allora in poi fu costretta a leggere l'Evangelo in quattro libri diversi; ma questo impedimento riserbò in pari tempo all'età futura il grande vantaggio di ricevere e durabilmente conservare l'Evangelo in una forma relativamente assai più originale. La nostra conoscenza storica di Gesù Cristo e del Vangelo sarebbe stata, infatti, molto meno precisa e sicura, qualora avessimo ricevuto, in luogo dei quattro Vangeli, un qualunque Diatessaron. Per siffatta guisa, di fronte

allo Gnosticismo, la « lettera » dei quattro Vangeli fu dichiarata santa, e perciò conservata.

Nota. Perchè poi circa gli anni 120-130, chè appunto di questo tempo si tratta, proprio questi quattro Vangeli, e non tre, nè cinque, nè altri più o meno, siano stati messi insieme nell'Asia Minore, per venir poi ridotti ad uno solo; è questa una cosa che sfugge interamente alla nostra conoscenza. Nel miglior caso, si possono proporre, a tal proposito, solo delle congetture.

***

II. *Come mai le Lettere apostoliche, quelle in particolare di san Paolo, poterono ottenere pari dignità, e con pari autorità essere collocate a lato dei Vangeli?*

Questo fatto che vediamo compirsi nel Nuovo Testamento, è forse, a ben pensarvi, il più strano che apparisca in tutta quella raccolta di scritti: il vedere, cioè, delle lettere, il cui contenuto in parte è affatto individuale, elevate a godere una pari autorità accanto alle parole del Signore! Come deve spiegarsi questo fatto? Esso resta inesplicabile, se ci limitiamo a studiare la storia interna della grande Chiesa. La risposta, che gli « Apostoli » siano stati aggiunti ai Vangeli, come i Profeti ai Libri di Mosè nel Vecchio Testamento, non ne spiega l'origine; perchè la comparazione è stata fatta dopo che Vangeli e Lettere già trovavansi riuniti insieme. Questo solo può dirsi, e non è di poca importanza, che sino da' primi tempi si cercò di raccogliere le lettere degli Apostoli, come anche d'altri « possessori dello Spirito », le quali venivano pur lette nelle chiese durante gli offici divini, e questo non accadde una volta, ma a più riprese e regolarmente. Perciò stesso vennero a trovarsi materialmente ed anche per il loro significato accanto ai Vangeli. Ma con tutto questo, non si riesce a spiegare il come furon messe alla pari con essi, e poi dichiarate canoniche.

L'origine di tale collegamento è da ricercarsi pur là, dove san Paolo godette e dovea godere una considerazione simile a Gesù Cristo medesimo, cioè tra gli Gnostici e sovra tutto fra i Marcioniti. Per costoro san Paolo era l'interprete autentico di Cristo, e in pari tempo un riformatore a fronte della costituzione « giudaizzante » del Cristianesimo, quale appunto Marcione rimproverava ai primi Apostoli. Noi troviamo, in realtà, la prima volta presso Marcione riunito l'Evangelo

alle Lettere di san Paolo, e data a queste dignità pari a quello. Possiamo supporre, inoltre, che sia avvenuto il medesimo presso varie comunità gnostiche; anche per loro san Paolo fu interprete di Cristo e riformatore del Cristianesimo primitivo.

Ma come? dobbiamo, dunque, ammettere, che la grande Chiesa siasi conformata a Marcione e agli Gnostici, suoi mortali nemici, ed abbia seguito le loro vedute e gli ordinamenti? No, certo! Piuttosto, la cosa dovè compiersi affatto da sè. La grande Chiesa non poteva tenere san Paolo in minor conto che facessero Marcione e gli Gnostici; perchè, ciò facendo, essa lo avrebbe abbandonato in loro potere. Così poco a poco le Lettere di san Paolo doverono acquistare, certo, nella grande Chiesa lo stesso valore che avevano presso le eretiche; e senza neppure avvedersene si potè compiere così la loro elevazione fino alla pari dei Vangeli; poichè certo, come abbiamo accennato, le Lettere di san Paolo furono lette negli offici divini in seno alla grande Chiesa. Naturalmente, questa cercò pure di unirvi anche altre Lettere di uomini della prima generazione apostolica.

Una bella testimonianza estrinseca di tale processo storico, che deve essersi svolto fra gli anni 160 e 190, lo abbiamo ancora negli Atti dei Martiri di Scili, che sono dell'anno 181. Alla domanda del Proconsole: *Quae sunt res in capsa vestra?* risponde Sperato: *Libri et epistulae Pauli viri iusti.* I « Libri » sono il Vecchio Testamento ed i Vangeli: le Lettere di san Paolo vi son già nominate accanto ad essi, ma ancora da quelli separate e distinte: sino a circa l'anno 160 non si sarebbe potuto ancora parlare in questo modo, e non si sarebbe certo parlato così dopo circa l'anno 200.

***

III. *Come mai le Chiese han ricevuto tutte un Nuovo Testamento unico?*

Per rispondere a tale domanda, bisogna fare una distinzione. È assodato ormai, che la raccolta di ventisette Scritti, quale noi la possediamo, è stata prima determinata in Egitto, ad Alessandria, e quindi nel corso del IV e del V secolo, specialmente per l'autorità di sant'Atanasio, penetrò nelle altre Chiese orientali e in Occidente. Ma innanzi quel tempo, nella seconda metà del III secolo, le Chiese possedevano già un comune gruppo fondamentale del Nuovo Testamento, cioè una raccolta di venti o ventidue scritti; vi mancavano allora la II e III

Lettera di san Giovanni, la II di san Pietro, la Lettera di san Giacomo, la Lettera agli Ebrei; e qua e là l'Apocalisse e la Lettera di san Giuda. Com'è venuto fuori questo gruppo fondamentale? Esso fa prova di una struttura ben definita, avente nel centro gli Atti degli Apostoli e ad essi uniti gli scritti dei primi Apostoli; l'ala destra. formata dai Vangeli, la sinistra dalle Lettere di san Paolo.

Se si chiegga dove ebbe origine il Nuovo Testamento così fatto, fa d'uopo eliminar fuori la Chiesa Siriaca, l'Alessandrina, la Gallica e l'Affricana settentrionale; perchè dimostrasi ch'esse hanno ricevuto più tardi cotesta raccolta, e dipendono perciò da altre Chiese. Restano dunque soltanto le Chiese dell'Asia Minore e la Romana. La Raccolta, come non si presenta in aggregato informe, e invece dimostrasi fatta con un disegno prestabilito, non può essere venuta in luce per caso ed in più luoghi ad un tempo, ma certo ebbe una origine unica e determinata. Perciò è sommamente verisimile, che sia stata formata originariamente in Roma, forse con la cooperazione di alcuni Vescovi dell'Asia Minore.

1. Si può infatti dimostrare, che in Roma, circa lo stesso tempo. vennero fuori le altre due norme apostolico-cattoliche, cioè la Regola di fede apostolico-cattolica, e la costituzione dell'Officio apostolico dei Vescovi. A queste due norme è intimamente connessa la Raccolta degli scritti apostolico-cattolici.

2. La collezione dei ventidue scritti trovasi con sicurezza primieramente dimostrata in Roma. Corrisponde pure al carattere della Chiesa romana di costituire siffatti ordinamenti e leggi formali; poichè il carisma di questa Chiesa è sempre stato, e fu pure nell'antichità. non precisamente la Teologia, ma in particolar modo la Disciplina e la Legge. In lotta contro lo Gnosticismo, Roma ha definito i limiti e gli ordinamenti del Cristianesimo, e fuori da Roma circa gli anni 190-250 tali Costituzioni son pervenute fra le altre Chiese, e da loro sono state adottate.

***

Ecco le tre questioni che volevo esporre e trasmettere all'altrui riflessione. Le soluzioni da me tentate io le stimo non già scientificamente provate, ma pure molto verosimili. Non ho accennato alla questione più grave: come mai si potè avere in genere un Nuovo Testamento? Si pensi che nè Cristo nè gli Apostoli disposero niente su tal proposito, a quella guisa che si vede per esempio nella religione

islamitica, che ha il suo fondamento nella scrittura stessa del Corano: e siccome poi la Chiesa possedeva già una copiosa « litera scripta » nel Vecchio Testamento, anche per ciò la creazione del Nuovo Testamento apparisce come un grande problema, e al tempo stesso come una gran prova dello spirito di libertà e indipendenza della Chiesa. In realtà, se non ci riferiamo alla ragione dei contrarî, per via dei moti suscitati dagli eretici, non si riesce a dichiarare l'origine del Nuovo Testamento.

XII.

IL VALORE TEORETICO DELLA STORIA DELLA FILOSOFIA.

Comunicazione del prof. ALESSANDRO CHIAPPELLI.

Philosophiren ist vivificiren.
NOVALIS.

In un Congresso Storico che apre una delle sue sezioni alla storia della filosofia, sembra implicito il convincimento che questa non sia, o non vi sia considerata se non come una parte della storia generale della coltura, come una storia naturale del pensiero nella sua forma più consapevole e meditata. Non vi ha tuttavia fra noi chi non pensi — io credo — che questa disciplina dovrebbe formare anche parte organica d'un Congresso filosofico, come quello che fu tenuto tre anni or sono a Parigi; nel quale fu data alla storia della filosofia una parte larghissima, accogliendo una quantità di comunicazioni, di memorie e di discussioni, adunate ora in un grosso e notevole volume [1].

Come la storia della filosofia possa trattarsi nella sua proiezione sul fondo della storia generale della cultura hanno dimostrato, fra gli altri, col fatto, egregiamente lo Zeller e il Gomperz per la filosofia antica, il Windelband specialmente per la moderna. Ma oggi par venuto il tempo di volgere lo sguardo all'altra attinenza scientifica della storia della filosofia colla filosofia medesima, e in una maniera diversa dal modo con cui la trattarono l'Hegel, o dal punto di vista herbartiano il Thilo o lo Strümpell, o dal punto di vista della filosofia critica, per la filosofia antica, recentemente il Kühnemann. Poichè se, come non è dubbio, v'hanno epoche nelle quali il pensiero filosofico ha più valore storico che costruttivo per noi che oggi ne studiamo le forme passate (p. es., il Neoplatonismo e gran parte della filosofia del Medio

[1] *Bibliothéque du Congrès international de Philosophie,* IV, Hist. de la Philos., Paris, 1902.

Evo), deve riconoscersi anche che tutta la evoluzione storica di quel pensiero, veduto nelle grandi sue linee, non è che una edificazione continua, nella quale solo in alcuni momenti l'opera si fa più intensa e più feconda e fruttifera per lo spirito umano e per la scienza. E se giova più specialmente qui in Italia, dove lo smembramento della filosofia nell'insegnamento universitario sembra aver fatto dimenticare, come altrove io dissi [1], che la storia della filosofia è parte organica della filosofia stessa, l'insistere su codesto valore costruttivo della storia filosofica, è anche per noi ragione di compiacimento il notare che due pensatori come il Wundt di recente nella *Einleitung in die Philosophie* (1901) e il Riehl, nella nuovissima *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart* (1903) hanno manifestato questo convincimento che la storia della filosofia sia la introduzione alla filosofia perchè non è che l'evoluzione storica di questa, e ne prepara la più sicura formula odierna.

Ora ciò è possibile a questi patti: che quella evoluzione storica esprima un cammino sostanzialmente progressivo verso un termine; e che la storia della filosofia la quale idealmente lo ripercorre s'intenda non già come una pura narrazione di forme passate del pensiero, come una archeologia filosofica, bensì anche come una valutazione critica assidua e immanente delle forme storiche del pensiero speculativo; la quale, giovandosi naturalmente del sussidio delle discipline filologiche e storiche, intenda il suo ufficio precipuo, che è quello di aprire la via ad una più sicura e piena conoscenza dei termini nei quali oggi si offre a noi il problema della filosofia. Queste due condizioni si stringono anzi fra loro in intimo nesso. Nessuno può revocare in dubbio ormai che la ricostruzione delle forme storiche del pensiero, la quale muovendo da un accertamento critico dei documenti, congiunge psicologicamente le forme del pensiero col carattere personale dei grandi eroi dello spirito che ne furono creatori, ne vede la connessione storica colle forme antecedenti e successive nella loro filiazione ideale, e segnatamente con tutta la cultura di un tempo e di un popolo, nelle attinenze colle condizioni politiche, sociali, scientifiche e religiose di esso, sia la sostanza medesima di una storia critica e scientifica della filosofia. Ma la storia della filosofia non assolve in ciò tutto l'ufficio suo; perchè non può essere puramente obiettiva e narrativa come la storia della poesia e dell'arte o come la storia civile. I fatti

[1] *L'insegnamento della Filosofia nelle nostre Università*, nella *Rivista di Filosofia e scienze affini*, dell'agosto 1901.

di cui essa discorre sono le idee; e di queste non si può trattare senza misurarne il valore. I fatti si narrano, le idee si valutano.

Se però la storia della filosofia non può essere soltanto narrativa o espositiva, nè ricostruttiva soltanto, ma altresì filosoficamente costruttiva, conviene anche tenersi egualmente lontani dall'altro estremo di far servire la storia della filosofia ad un fine sistematico. Anche qui tuttavia giova il distinguer bene due cose fra loro assai diverse. Io posso bensì legittimamente cercare gli antecedenti di una determinata dottrina presente come ad es. del criticismo, al modo che ha fatto il Riehl, determinare, cioè, gli elementi la cui combinazione ha prodotto quella tale filosofia è giustificarla così storicamente. Ma ben altra cosa è voler ridurre tutto il processo storico della filosofia ad una preparazione di un determinato sistema, e fare di quella storia una specie di filosofia in azione: del qual metodo sistematico è, in certo modo, inauguratore, e progenitore presso gli antichi, Aristotele, e rappresentante massimo nell'epoca moderna l'Hegel. Un tal concetto della storia della filosofia come preordinata ad un sistema implica che la filosofia sia in questo una scienza definitivamente costituita, e verso di essa si muova la storia con uno svolgimento regolare e continuo. Trattata così a ritroso con un metodo retrospettivo e secondo un criterio di finalità ideale, la storia della filosofia sarebbe soggetta a rinnnovarsi secondo il punto di veduta sistematico da cui si guarda, e secondo la diversità stessa delle questioni sulle quali ciascuna generazione porta la sua attenzione. E così si correrebbe il rischio (1) di dover sempre ricominciare da capo, come notava il Boutroux al Congresso parigino, togliendo alla storia della filosofia dignità e saldezza di scienza. Cercare nel passato le ragioni e le origini del presente, e tanto più d'una forma del presente, non è fare della storia, quale deve essere, un'opera di giustizia, secondo la nota espressione del grande scrittore tedesco.

Lontani, adunque, egualmente così da una ricostruzione puramente obiettiva e indifferente alle varie forme storiche del pensiero come da una veduta di teleologia sistematica, procediamo a determinare quello che a noi sembra dovere essere il vero spirito della storia della filosofia. Ora questa non può spogliarsi del carattere di una mera escursione archeologica ed erudita, come è quasi sempre la storia delle scienze fisiche e matematiche, ove non si abbia fede che nella vicenda dei sistemi un cammino progressivo o un senso ideale vi sia. È vero

(1) Boutroux, *De l'Objet et de la Méthode dans l'hist. de la Philos.* nel volume citato del Congresso di Parigi IV, p. 400.

bensì che le intuizioni filosofiche non invecchiano come le ipotesi fisiche, ed hanno piuttosto la resistente vitalità delle grandi e classiche opere dell'arte. Dal che dipende la virtù educativa della storia del pensiero filosofico in quanto promuove un continuo e vario contatto cogli *spiriti magni* di tutti i tempi e rende meditative e inquisitive le menti. Ma su questa efficacia non è qui il luogo d'insistere, tanto più che altrove ne trassi argomento di speciale discorso [1]. Ma la possibilità della rinascita di antiche intuizioni filosofiche non esclude il progresso, perchè non significa ripetizione; bensì riproduzione in forma nuova e consentanea ai mutati bisogni dello spirito e della coltura.

Che il progresso vi sia anche nella storia del pensiero filosofico ha ben dimostrato in una Memoria presentata al Congresso di Parigi il Gourd [2], alle cui osservazioni mi sia lecito aggiungerne qualche altra. Pochi vorranno negare che l'essersi la filosofia, specialmente dopo il Kant, costituita quale scienza dei processi generali dello spirito umano, ne abbia assicurata la indipendenza delle scienze particolari, richiamando l'opera sua dalla considerazione dei resultati del conoscimento scientifico, a quella dei presupposti e delle condizioni universali di questo, ed estendendone così anche la sfera allo studio dei processi generali dell'operare e del credere. Nè codesta indagine gnoseologica è studio d'un processo puramente subiettivo: bensì anche studio della realtà conosciuta e conoscibile, che è per noi la sola realtà scientifica. Or questo cangiamento segna il maggior progresso dalla filosofia antica, che è sostanzialmente dottrina dell'essere universale ed obiettivo, alla filosofia moderna che è filosofia del conoscere, o dell'essere conoscibile.

Nè si dica che progresso non v'ha perchè le questioni filosofiche son sempre le stesso. Quello che abbiamo detto dimostra che il concetto dell'essere inerente nel pensiero anzichè del pensiero dipendente dall'essere è una posizione nuova della coscienza moderna. Ma dato anche che i quesiti fossero immutati, il progresso della filosofia starà ora nel distinguere gli elementi prima confusi d'una questione, ora nello scoprire nuovi termini e nuove attinenze di altre. Così l'ordine pratico non sempre fu chiaramente distinto dall'ordine teorico. La Socratica fu,

(1) *Il rinnovamento della Filosofia e la coltura storica.* Prolusione al corso nella R. Università di Napoli 1887 (ripubblicata con varie giunte nel volume *Saggi e Note critiche.* Bologna, Zanichelli, 1895).

(2) *Du progres dans l'hist. de la Philos.* nel volume cit. p. 33 segg.

anzi, una riduzione di quello a questo. Ora la questione dei postulati pratici come è posta dal Kant ha reso impossibile ormai questa confusione, distinguendo, e, in certo senso, contrapponendo, le esigenze etiche alle teoretiche, ed aprendo nuovi aspetti alla questione dei rapporti fra la religione e la scienza. Se, e come l'ideale religioso si coordini alla concezione scientifica del mondo, è un problema che assume un altro aspetto dopo che i limiti dei due dominî si son distinti fino a contrapporsi coll'agnosticimo moderno, e a ricostruire, in certa guisa, la dottrina della doppia verità [1], e dopochè, quindi, si è riconosciuta la inconvertibilità delle due funzioni e delle due vedute diverse del mondo e della vita.

Anche le relazioni sostanziali d'un problema filosofico, e non la forma soltanto, modifica il processo storico del pensiero. La storia delle dottrine pessimistiche e deterministiche ne è un esempio eloquente. Dal concetto della libertà nelle sue attinenze colla Moira greca, quale specialmente svolgesi nella tragedia attica, alla idea stoica della *εἱμαρμένη* e all'indeterminismo della *fatis avolsa potestas* degli Epicurei: da queste idee classiche al concetto cristiano della volontà umana in relazione alla prescienza divina, al peccato originale e alla grazia, e alla dottrina della Sinergia: da questo alla questione dei rapporti fra la libertà e l'odierno determinismo scientifico, ai dati della statistica sociale e fino al risorgente indeterminismo critico, è un cammino di secoli lungo il quale il pensiero umano va raccogliendo sempre nuovi elementi e giovandosi di nuove esperienze, che mettono capo alla formula moderna del problema: vi è una indeterminazione e una contingenza nella natura, presupposto della libertà del volere? e questa è inconciliabile col determinismo, naturale e sociale, ovvero ne è l'espressione più perfetta?

L'apparente oscillare, quasi con perpetuo isocronismo, del pensiero fra le stesse antitesi, materialismo spiritualismo, realismo idealismo, pessimismo ottimismo, e così via, può bensì colpire un osservatore superficiale della sua storia, non già chi vede come ogni dottrina esprima un momento e un aspetto della verità e risponde a dei bisogni differenti. In nessuna scienza le categorie di vero e di falso sono così poco recisamente applicabili come in quella dei tentativi filosofici. Se lo Schopenhauer disse (e in altra forma lo ripetè il Lange) che il materialismo ha il vantaggio di servire alla scienza del mondo fisico, come quello che è il *minimum* di elevazione sul dato sicuro della espe-

[1] V. la mia Memoria *La dottrina della doppia verità e i suoi riflessi recenti* (Atti della R. Accad. di Scienze morali e politiche di Napoli 1902).

rienza: lo spiritualismo o l'idealismo, quando anche non significasse una veduta più profonda delle cose, risponderebbe, d'altra parte, a ben altre esigenze della nostra natura. E poichè ciascuna di queste funzioni organiche dello spirito umano, la scienza, la morale, la religione, ha una sua propria maniera di coordinazione degli elementi della realtà, il progresso filosofico consisterà nella coscienza sempre più esatta di tutte queste forme, e nel cercare come sia possibile la loro sintesi in una forma superiore e comprensiva di esse tutte. Il che dimostra, adunque, che il progresso della filosofia nella sua storia è progresso *sui generis*, come quello che non consiste in un accumulamento continuo di conoscenza e di leggi scientifiche o nell'escludere che una teoria nuova fa dell'antica, divenuta antiquata: bensì in un ampliamento e complicazione crescente dei termini che costituiscono i suoi problemi. Onde quando anche quel cammino non segnasse una approssimazione sempre maggiore ad un termine di verità obiettiva, sarebbe pur sempre un incremento della stessa energia dello spirito umano; il quale s'avanza più consapevole, più cauto, per quella via, sindacando e misurando le proprie forze, e cimentando via via le sue sintesi provvisorie alla stregua delle conquiste reali e positive delle scienze sperimentali ed esatte, e delle indagini storiche.

La storia della filosofia che serva, adunque, di fondamento esclusivo ad un sistema non è più storia; come la ricostruzione puramente obiettiva delle forme storiche e passate del pensiero filosofico non è filosofia. La storia può divenire parte organica della filosofia solo se oggi l'indagine filosofica cerchi nella sua storia le sue premesse e le sue condizioni, se la storia della filosofia sia veramente introduzione alla filosofia, cioè ne segni lo svolgimento storico. Come la biologia studia l'organismo per la sua formazione, così essa deve studiare che cos'è il nostro pensiero indagando il modo onde siamo divenuti ciò che ora siamo in quanto pensiero. E poichè il pensiero è in continua formazione nella storia, lo studio di questa è una cosa sola collo studio di quello (1). E il pensiero adulto può e deve istituire questa indagine; perchè se l'Hegel diceva che la storia del pensiero è ciò che v'ha di più intimo nella storia del mondo, la coscienza filosofica odierna deve riprodurre in sè questa storia, a quel modo che gli organismi superiori riproducono in sè contratta la evoluzione morfologica della specie. Il che è

(1) Vedi l'importante Memoria del mio collega Masci: *Filosofia, scienza e storia della filosofia*, negli Atti Accad. di scienze morali e politiche di Napoli, vol. XXXIV, 1902; e già la mia Prolusione citata.

possibile se, dopo avere fatta la critica dei documenti e delle testimonianze e ricostruito il pensiero dei grandi eroi dello spirito nelle condizioni della civiltà in cui sorse e si svolse, misuri poi il valore e il contributo che ciascuna di queste forme ha dato all'opera complessiva del pensiero, alla luce d'un criterio storico e filosofico insieme. Nel primo rispetto, la storia della filosofia si congiunge alle discipline filologiche e storiche, nel secondo è propedeutica e fondamento ad ogni filosofia, la quale veda in ciascuna delle tendenze e dei sistemi non solo un bisogno del tempo, ma un aspetto e un angolo visuale da cui debbon essere guardati i suoi problemi, i termini onde si compongono i suoi quesiti, le risposte tipiche alle rinascenti domande che ne formano la contenenza e la ragion d'essere.

Ora questo ci dice che cosa può e deve essere la valutazione filosofica delle dottrine. Il criterio e la misura non può derivare da una opinione particolare dello storico nè dalla sua convinzione filosofica, la quale condurrebbe a lumeggiare queste piuttosto che quelle fra le dottrine e i sistemi. La critica deve essere universale ed immanente; deve, cioè, riconoscere con parziale equità ciò che ogni dottrina ha portato nella storia del pensiero e della cultura umana, come uno dei confluenti della vasta fiumana; deve riconoscerne non solo la necessità storica in un determinato momento, ma la efficienza ideale, la virtù contributiva a quella somma finale che il filosofo deve saper trarre dal processo storico delle dottrine e dei sistemi, con una potenza d'integrazione che è tanto maggiore quanto più grande è la sua preparazione e la disciplina della sua mente, quanto più profondo e più largo è il suo sguardo speculativo. A una così fatta mente i sistemi non solo appariranno giudicabili in ordine alla loro coerenza formale e logica o nella loro diversa fecondità intellettuale e sociale, ma anche gli errori saranno riconosciuti necessari, come quelli che rilevano, anche se esclusivamente, un aspetto del problema, e sono talora anche più fecondi, come diceva Anatole France, delle piccole verità.

Due esempi varranno meglio a dilucidare il mio pensiero d'ogni altro ragionamento.

La storia soltanto offre adeguata risposta ai due problemi iniziali e sostanziali; quali debbono essere le relazioni della filosofia colle scienze particolari, e quali siano le attinenze sue colla religione: problemi dalla cui soluzione esce determinato il concetto stesso della funzione della filosofia. Se è vero che la posizione della filosofia rispetto alle altre scienze è mutata secondo i mutevoli bisogni dei tempi e le forme storiche della cultura, un avvertimento e una indicazione precisa esce

dalla storia, ed è questa; che la filosofia non debba imporsi dominatrice alle scienze particolari governandole coll'apriorismo costruttivo e deduttivo della metafisica d'antico stile, come è avvenuto per così lunghi secoli, durante l'antichità e il Medio Evo: ma nemmeno ella deve rinunciare ai suoi diritti, secondo che un concetto empirico e positivistico della autonomia delle scienze e della divisione del lavoro scientifico potè far dubitare in tempi a noi prossimi; nei quali si giunse ad asseverare che alla filosofia mancasse oramai un terreno proprio e una ragion d'essere. Ma poichè oggi la filosofia rinasce dal seno delle scienze particolari, ecco che i due termini del rapporto si richiamano e s'implicano reciprocamente. Che non si possa dare oggi una filosofia senza scienza o al di fuori della scienza e che insieme non si debba dare scienza senza filosofia o scienza che non tenda alla filosofia, ecco il risultato logico della analisi storica dei rapporti che corsero tra la filosofia e le scienze particolari. La storia è una grande esperienza o una serie d'esperienze, dalla quale esce spontanea l'indicazione della via in cui oggi dobbiamo procedere.

In un modo analogo, la considerazione storica apre la via a determinare con più sicura mano le attinenze organiche fra la religione e la filosofia. Se consideriamo la coltura cristiana entro la quale per la prima volta la questione di quelle attinenze è chiaramente proposta allo spirito umano — poichè non si tratta più d'una religione naturalistica o poetica, ma d'una religione che intende avere il suo fondamento sopra l'autorità e la rivelazione, ed è quindi dogmatica — le risoluzioni tipiche che ci si presentano e storicamente si succedono, si possono dire tre. O la ragione e la scienza sono subordinate alla fede e alla rivelazione (periodo del Medioevo cristiano): o la fede si vuol ridurre alla sua contenenza razionale e dimostrabile e perciò subordinata alla ragione (deismo inglese e *aufklärung* tedesca del sec. XVIII): o infine si nega ogni fondamento di razionalità alla fede e si esclude quindi l'uno dei due termini, la fede, in omaggio alla dea ragione (razionalismo francese, voltairianismo, materialismo tedesco del Vogt e Büchner, il positivismo fino al Guyau). Se non che il Kant inaugurava già la trasformazione critica del problema, distinguendo le due funzioni e le loro sorgenti irreducibili, come quelle che sono relative a due diversi ordini dello spirito, egualmente legittime ed indelebili: e nella loro distinzione trovava la ragione del loro accordo, pronunciando: libera fede in libera ragione. La questione potrà essere svolta variamente nei suoi termini e arricchita di elementi da tutta la psicologia del sentimento religioso e della indagine della storia comparata

delle regioni nello spazio e nel tempo. Ma il programma è sostanzialmente quello delineato nella critica Kantiana; poichè la possibilità di sostituire l'una all'altra o di ridurre l'una all'altra queste due funzioni perenni (nel che sta tutto il processo storico antecedente dei rapporti varî fra la scienza e la fede, fra religione e ragione), è esclusa dal riconoscimento critico della loro diversità di origine, di natura e di attinenze; l'una riguardando la realtà quale è, l'altra riguardando la vita e come si deve intendere; l'una il che e il come, l'altra il perchè e il fine. Di qui il corollario che nè la fede si possa convertire in un sistema dottrinale o dogmatico il quale presuma di avere carattere e funzione di scienza da invadere il dominio di questa, da costringerne o trattenerne il cammino: nè d'altra parte che la scienza possa mai presumere di porsi in luogo della fede, o di riempire non solo l'intelletto, ma bastare all'anima individuale e alla coscienza collettiva, dacchè si è riconosciuto come esse derivino da due vedute delle cose organicamente differenti fra loro.

L'esperienza storica ci dà, quindi, lo spettacolo di una sicura opera di eliminazione delle soluzioni specialmente unilaterali, di una questione filosofica. Presumere oggi di ricondurre la scienza sotto le ali della religione, o di dare alla filosofia rispetto alle scienze particolari una funzione legislativa e direttiva, non è lecito: poichè l'una e l'altra sono esperienze, per così dire, mancate. E parimenti credere che le sintesi fornite dalle singole discipline bastino a sè medesime e siano adeguate ai bisogni dello spirito: o credere, nell'altro campo, che si possa ridurre la fede a un sistema razionale, o in fine reputare che l'opera della scienza abbia essiccate per sempre le fonti della coscienza religiosa, è, anche questa, un'altra serie d'esperienze storiche non riescite, di tentativi venuti meno nel fatto e nel pensiero. E così per due linee convergenti si perviene ad una formula comprensiva, nella quale sono riconosciuti i diritti della scienza, della filosofia, della religione, nella vita dello spirito umano.

La storia della filosofia dà così, essa sola, adeguata risposta al quesito: che cosa possa e debba essere oggi la filosofia, nelle sue attinenze colla scienza, colla cultura e colla vita. Che essa non possa stare nella sistemazione o unificazione del sapere scientifico, come ha creduto lo Spencer, lo ha provato l'esempio della sua filosofia sintetica, la quale si è risoluta in una abile combinazione di analogie e di somiglianze, non già in un sistema rigoroso di rapporti e di attinenze causali [1].

[1] Cfr. RIEHL, *Einführung in die Philos. der Gegenwart*, 1903, p. 21, e già il libro del WATSON, *Au Outline of Philisophy*, Glasgow, 1898, cap. I.

Lo svolgimento e il progresso delle scienze positive ha, invece, aperta la via da un lato al problema critico della scienza medesima, dei suoi presupposti e delle sue condizioni fondamentali; e dall'altro questa stessa critica della coscienza scientifica ha generata la necessità del riconoscere il valore delle forze ideali della vita, e ha data o restituita alla filosofia la sua funzione di dottrina estimatrice dei valori, e di forza direttiva della vita. L'uno e l'altro di questi due uffici della filosofia odierna resulta così dalle sicure indicazioni della storia.

Per tal modo il processo storico delle questioni conduce spontaneamente verso la risoluzione più comprensiva e criticamente più salda; ed acquista un valore costruttivo e teoretico, che sfugge egualmente ad una storia della filosofia la quale sia una mera ed obiettiva esposizione e ricostruzione del passato, e ad una storia della filosofia volta ad intenti d'una riprova sistematica. Poichè nella storia sistematica accade che il pensiero tenda a risalire dal presente al passato per trovarvi la conferma o la preparazione di un ordine d'idee, già teoricamente determinate e professate; e la revisione storica vi è mossa da un intendimento anticipatamente definito. Ma dove nella storia si cerchi la vera introduzione alla filosofia, e se ne lascino parlare le pagine colla loro spontanea eloquenza, ci sarà dato il vedervi una graduale e progressiva opera di edificazione dottrinale, e indovinarvi la filosofia che compone nei secoli la umanità.

XIII.

LA FILOSOFIA DI PITAGORA, DI DEMOCRITO, DI GALILEI E DI BORELLI E LE MODERNE TEORIE MECCANICISTE.

Comunicazione del prof. G. B. Milesi.

Quando i filosofi moderni mirano a spiegare i fenomeni evolutivi in generale e quelli dello sviluppo organico in particolare, non sempre sanno emanciparsi dalle influenze del vecchio materialismo. Pure ammettendosi l'azione esercitata dall'ambiente, non si cessa per questo dal credere essere la materia intrinsecamente attiva e dotata di forze proprie singolari ed increate; e dall'asserire che queste forze, che del resto per anco non si sanno spiegare, sono talmente inerenti alla materia, che questa non può spogliarsene. Ciò ricorda le parole di Aristotele ove dice che: « La maggior parte di coloro che filosofarono per i primi, non considerarono i principî di tutte le cose che sotto l'aspetto della materia. Secondo essi, esiste un principio, un elemento, donde sorgono tutti gli esseri, donde proviene tutto quanto si produce, ove mette capo ogni distruzione; perchè la sostanza persiste, qualunque si sieno le sue modificazioni. Pure pensano essi che niente nasca e perisca veramente, perchè questa natura prima sussiste sempre . . . . . ». Nello stesso modo si parla anche oggi di una speciale tendenza a variare *innata* negli organismi, come i gravi hanno quella di avvicinarsi al centro della terra..

Evidentemente, questo modo di vedere è inconciliabile colla teoria dell'evoluzione e colle esigenze logiche che sgorgano dai suoi rapporti col mondo ambiente. La dottrina genealogica non può rimanere a sè, isolata, senza cercare di congiungersi con un rapporto di effetto a causa all'assieme delle scienze naturali. Le ricerche più recenti ci insegnano che lo studio della geologia, della fisica, della chimica e delle matematiche infine, deve essere non meno necessario di quello

della botanica e della zoologia per ispiegare ogni sviluppo organico qualsia. Non esiste metamorfosi su cui tutto quanto costituisce il mondo ambiente (o l'obiettivo del sapere) non abbia influito di continuo ed unitamente.

La dottrina genealogica ha ormai troppo parlato della complessità a cui passa ogni individuo dallo stato semplice in cui si trovava prima; vorrei anzi dire, che il dogma evoluzionista per cui ogni organismo deve passare dal semplice al complesso, ha levato troppo rumore intorno a sè. Ciò deriva dal modo singolare od unilaterale con cui questo fenomeno viene studiato, perchè le antiche credenze del vecchio materialismo non cessano dal far capolino. L'antica sorpresa continua a persistere perciò, quando si pone mente ad un organismo in via di evoluzione, perchè si tende a riferire il fenomeno piuttosto ad una sua forza intrinseca, che dunque non si presta alla ricerca delle cause, che ad influenze esteriori che decidono ogni sviluppo organico in un modo assoluto ed esclusivo.

Ricerchiamo le cause dunque, chè, quando le avremo trovate, sparirà anche la meraviglia, colleghiamo la teoria della discendenza alle altre scienze positive, e studiamo l'ambiente anzi tutto o la *mesologia*, come si vuol chiamare la dottrina che ad esso si riferisce.

Ora, a che mai mirano tutte le moderne teorie meccaniciste in quanto tendono a cercare nella biologia la loro applicaziono, se non a riconoscere una nuova grande causa alla stessa teoria della evoluzione! Questa causa riposa appunto al di fuori dell'organismo; ed è costituita da un coefficiente nuovo, che è il coefficente *massa*. La nozione di *massa* è essa capace di dare un nuovo indirizzo al materialismo poggiandolo sopra una base al tutto nuova? Quella nozione di *massa* che per Galilei e Newton già portò nel campo della scienza una grande rivoluzione, è essa pure capace di portarne una nuova nel campo biologico? Esiste un materialismo matematico che sia come la sintesi ed il coronamento di quanto già seppe fare la matematica per rispetto alle singole scienze che rese positive? Basti ricordare la fisica matematica iniziata da Galileo e da Descartes, la chimica matematica iniziata da Guglielmini ed anche la fisiologia meccanica quale ci venne rivelata da Boerhaave!

Alla nostra domanda risponde affermativamente la moderna scuola meccanicista rappresentata specialmente dal Roux e dal Cope.

Lo scopo di questa comunicazione, sta nel richiamare alla mente come la detta scuola non è isolata, non è nata ieri; invece ha una storia che ne aumenta la importanza.

Questa storia, rimonta alla scuola Jonica che fu l' iniziatrice delle ricerche matematiche presso i Greci; e a Pitagora, quando trasforma la matematica da empirica in razionale e cerca di applicarne i precetti alla speculazione, inoltre questa storia pure rimonta alla importante dottrina atomistica, fondata, si vuole, da Leucippo, ma personificata in Democrito.

Diciamo una parola intorno alla corrispondenza che esiste tra le teorie meccaniciste greche e le moderne; incominciando dal grande Pitagora e dalle sue dottrine riassunte da Aristotele. I numeri sono, secondo questo filosofo, l'essenza delle cose; perchè anzi, tutto quanto costituisce l'essenza è anche numero. I numeri sono dunque gli elementi costitutivi (*στοιχεῖα*), perciò inseparabili dalle cose sensibili di cui costituiscono la stessa essenza. I numeri dei pitagorici sono cause materiali e formali insieme; sono l'essenza costitutiva delle cose.

Alle stesse conclusioni cui è giunto Pitagora in modo vago ed indeterminato, perviene pure la scuola meccanicista moderna che applica l' ipotesi della gravità alla biologia. La stessa difficoltà che si presentò ai pitagorici concernente la distinzione tra che cosa sia la materia e la forma e l'essenza delle cose, si è presentata pure ai meccanicisti moderni; nel mentre essi pure arrivarono alla conclusione come non esiste materia senza forma, nè forma senza materia. Il numero di Pitagora era l' anima dei giusti rapporti e conduceva all' armonia; ed allo stesso risultato pure giungono gli studî dei moderni quando esaminano quali siano gli effetti prodotti nei corpi organici da quei rapporti proporzionali che sono gli effetti delle gravità, come li ha dimostrati il Galilei: questi rapporti o questi numeri dànno una forma matematica e conducono a quell'armonia che deve necessariamente regnare in ogni meccanismo, poco importando se esso sia artificiale o naturale.

Con Pitagora e coi pitagorici tenta la filosofia greca un campo nuovo ed originale che si scosta dal materialismo di prima per seguire una via al tutto nuova; e così pure accade all'epoca moderna a mezzo del nuovo coefficiente introdotto in suo favore, il coefficiente *massa*.

Il meccanismo greco raggiunge poi la sua importanza maggiore con Democrito, quando egli asserisce espressamente come il moto degli atomi conduce alla regola ed all'ordine; perchè — si noti bene — *l' incontro degli atomi e la loro riunione non succede a caso, ma per necessità di natura* (*ἀνάγκη*) ESSENDO DETERMINATO DALLA LEGGE DI GRAVITÀ.

Ecco dunque com' è che Democrito indicasse espressamente a quella teoria scientifica al tutto moderna, alla quale si deve ricon-

nettere tutto il materialismo positivo, la scienza dell'avvenire, sola capace di conciliare le due tendenze antagoniste che sempre hanno esistito dacchè gli uomini hanno cominciato a filosofare, quella spiritualista e quella materialista o della materia vivente.

Però prima di giungere all'epoca moderna, un altro grande fu che ci fornì quell'assieme di regole che poi doveva bastare al materialismo meccanico per le sue applicazioni. E questi fu il nostro Galilei coi suoi libri al titolo: *Theoremata circa centrum gravitatis solidorum, Sermones de Motu Gravium,* e *Della Scienza Meccanica e delle utilità che si traggono dagli istrumenti di quella* ([1]).

E qui pure ci bisogna ricordare il nome di Alfonso Borelli (1608-1679) discepolo del Galilei che si può dire sia stato il primo ad applicare le leggi di gravità alla biologia col suo libro al titolo: *De motionibus naturalibus a gravitate pendentibus* (Bologna, 1670), opera destinata ad agevolare l'intelligenza dell'altra *De motu animalium, opus posthumum* (Roma, 1680-1681).

Dal poco che si è detto risulta, come alle prove che sempre in numero maggiore si accumulano in favore del materialismo matematico, se ne debba aggiungere un'altra non meno importante, capace di pure portare il suo contributo ipotetico ai trovati moderni: questa nuova prova è quella storica. Nel campo delle attendibilità problematiche, nessuna prova io reputo superiore del conoscere come non si tratti di sforzi isolati, proprî di una sola generazione, ma ben vero di studî intorno ai quali già si sono affaticate le generazioni che ci hanno preceduto, ritornando ben di sovente alla lotta con costanza e con fede.

([1]) Vedasi, per quanto concerne l'applicazione delle scoperte del Galilei alla biologia, il libro di G. B. Milesi, *L'evoluzione studiata nel sistema delle sue cause,* Fratelli Bocca, editori, Torino, 1900.

XIV.

L'APOLOGETICO DI TERTULLIANO E L'OTTAVIO DI MINUCIO.

Comunicazione del prof. FELICE RAMORINO

Ancora non è stata risolta in modo definitivo la questione dei rapporti che intercedono tra il discorso di Tertulliano in difesa de' Cristiani e il dialogo di Minucio Felice, dove alle accuse formolate in un discorso d'ispirazione pagana messo in bocca a Cecilio Natale, opponesi una eloquente difesa del Cristianesimo per bocca di Ottavio dal quale il dialogo prende nome. Ancora non sono state date sufficienti ragioni per stabilire se Tertulliano abbia avuto sott'occhio Minucio, o se invece questi abbia tratto da quello come da sua fonte, e quindi quale dei due abbia da considerarsi come cronologicamente anteriore.

La questione ha un vero interesse per la storia del Cristianesimo in Occidente perchè trattasi delle prime scritture latine d'ispirazione cristiana, e dipende di qui il sapere chi primo abbia divulgato fra le genti di parlata latina le ragioni addotte dagli Apostoli del Cristianesimo, già da più decenni diffuse tra i Greci.

Tale questione sorge dal fatto che tra le due opere corrono tali e tante analogie di pensiero e di frase, da dover senz'altro ritenere che l'un dei due abbia avuto sott'occhio l'altro. Si può ben congetturare anche, e s'è in fatto congetturato, abbiano entrambi attinto a una fonte comune, che per noi sarebbe perduta. Primo propose quest'ipotesi l'Hartel, poi cercò sostenerla in apposita monografia il Wilhelm (1887); più tardi (nel 1891) il De Lagarde pensò a dirittura a un'apologia scritta da papa Vittore I da cui Tertulliano e Minucio avrebbero copiato a man salva; infine l'Agahd in una sua ricerca di cose Varroniane (24° vol. supp. dei Jahrbücher di Fleckeisen), ammettendo anche egli un'apologia cristiana latina anteriore a Tertulliano e Minucio, ne investigò le fonti in Varrone e in qualche altro libro dell'età ales-

sandrina. Ma noi vedremo che i riscontri verbali tra l'Apologetico e l'Ottavio sono tanti e tali da escludere l'ipotesi d'una terza fonte comune, se non forse per uno speciale punto di dottrina derivato dalla scuola di Euemero.

Tra quelli che rinunziando all'ipotesi di una terza fonte comune, riducono la questione ai soli Tertulliano e Minucio, gli uni credono anteriore Minucio, gli altri Tertulliano, e le due schiere sono egualmente notevoli per numero e autorità di aderenti. I fautori della priorità di Minucio, come si fan forti di una espressione di Lattanzio, così vantano l'adesione di uomini quali l'Ebert (1868), il Baehrens (1886), Ed. Norden (1897), ecc. Gli altri si rifanno dall'attestazione di S. Gerolamo, e hanno compagni uomini di incontestato valore come lo Schultze (1881), il Neumann (1890), l'Harnack (1893), nome che val da solo per molti. Ultimamente si schierò da questa parte anche il francese Monceaux (1901) che con tanto studio e dottrina s'è occupato della letteratura affricana.

Non è qui il luogo di ripetere le ragioni addotte da tutti questi studiosi, nè di discuterle. Intendo qui di istituire un confronto, il più completo possibile, di luoghi Minuciani e Tertullianei, presentandoli in modo che ne riesca chiaro il contenuto e sia facile ai lettori di trarne le debite conclusioni. Prendo per base il discorso di Tertulliano, seguendone l'argomento come filo conduttore, e additando via via i luoghi paralleli di Minucio.

§ 1. — *Dell'odio contro i Cristiani e della iniqua procedura con loro usata.*

Nei primi tre capitoli del suo Apologetico, mira Tertulliano a far vedere, come fosse iniquo l'odio che si aveva contro i Cristiani. Volgendo nell'esordio la parola ai reggitori del Romano Impero, dice che. se non era loro lecito fare una pubblica inchiesta intorno alla causa dei Cristiani, se a questo solo fattispecie o temevano o arrossivano di volgere l'attenzione pubblicamente, e se le troppe condanne private avevano compromesso la difesa della setta cristiana, doveva pur essere lecito a lui cercar di giungere alle loro orecchie per la via letteraria; la verità cristiana ben sapere di essere peregrina sulla terra e di trovar facilmente nemici tra gli estranei, ma non voler essere condannata senza essere conosciuta. Condannarla inascoltata essere una iniquità, e far nascere il sospetto che i governanti non vogliano ascoltare ciò che non potrebbero più condannare conoscendolo. La scusa dell'ignoranza

non essere che apparente, anzi aggravare il carico dell'iniquità; perchè qual più trista cosa che l'odiare quel che si ignora, anche se la cosa meriti effettivamente odio? Se poi si viene a sapere che la cosa non meritava odio, chi era solo colpevole d'ignoranza, cessata questa, cessa anche di odiare; come fanno appunto i convertiti al Cristianesimo, i quali cominciano a odiare quel che erano e a professare quel che prima odiavano. Invece, dice Tertulliano, gli avversari nostri segnalano bensì il fatto delle molte conversioni, ma, anzichè arguire che ci sia sotto qualche gran bene, seguitano a ignorare e a odiare. Si dirà che le molte conversioni non vogliono dir nulla, perchè ci si volge anche al male. Ma il male, avvertasi, per natura o si teme o se ne ha vergogna; ed è perciò che i malvagi voglion rimanere nascosti; sorpresi trepidano, accusati negano, anche tormentati non sempre confessano, e condannati poi n'han dolore. I Cristiani non si vergognano, non si pentono; si gloriano d'esser notati; accusati non si difendono; interrogati confessano; anzi confessano spontaneamente, e condannati ringraziano. Non è dunque questo un male se non ha le circostanze connaturate al male, il timore, il rossore, il pentimento, il rimpianto (cap. I). — Anche la procedura che si segue con noi Cristiani, continua Tertulliano, è iniqua. Non ci si concede libertà di difesa, e si vuol da noi soltanto la confessione del nome, senza poi esaminare il crimine. E mentre per un omicida, per un incestuoso, per un nemico pubblico si indagano le circostanze dei fatti, il numero, il luogo, il tempo, i complici dei delitti, per noi non si procede così; anzi un famoso editto di Traiano ha proibito che si inizino processi contro noi, mentre poi ha disposto che data una denunzia, ci si deva punire; disposizione contradittoria ed ingiusta. Si viene così ad applicare per noi un'assurda procedura, quella di torturarci, non per farci confessare come gli altri, sì perchè neghiamo, mentre se si trattasse di male, noi staremmo sulla negativa, e la tortura ci si applicherebbe per farci confessare. È evidente che non un delitto è in causa nel caso nostro, ma solo il nome. Si arriva al punto di biasimare uno che si riconosce come un galantuomo, solo perchè è cristiano; si cacciano via dalle case, anche contro ogni interesse, le mogli pudiche e i buoni servi, solo perchè cristiani; è tutto in odio al nome. Ma che cos'ha di male questo nome che significa « unti » o, se si piglia la forma « Crestiani » usata talvolta per errore, ha a connettersi con χρηστός « buono »? Odiasi forse la setta per il nome del suo autore? Ma anche le sette dei filosofi sono denominate dai loro autori, e niuno se n'offende. Prima di odiare il nome, conveniva indagare e riconoscere dalle qualità della setta l'autore o da quelle del-

l'autore la setta; invece non si è fatto e non si fa nulla di questo, e si seguita a far ingiusta guerra al nome (cap. II e III).

Fin qui l'introduzione dell'Apologetico Tertullianeo. Con le idee qui espresse si ha qualche riscontro nei capitoli 27, 28 e 31 dell'Ottavio, a metà circa del discorso in difesa della nuova dottrina. Nel cap. 27 accenna Ottavio all'opera dei cattivi spiriti che insinuano l'odio contro i Cristiani anche prima che siano conosciuti. Il capitolo seguente tocca la procedura usata coi Cristiani, e Ottavio ricorda che anche egli prima, credendo alle solite calunnie, usava le stesse arti diaboliche contro i Cristiani. I demonii appunto ispirano quelle dicerie sciocche le quali, se mai, hanno un fondo di verità per i pagani non per i Cristiani. La confutazione di tali calunnie si estende per i capitoli 29 e 30 e una parte del 31. Quest'ultimo poi si chiude con l'affermazione delle virtù cristiane, la pudicizia, la temperanza, la serietà. L'aumentare del nostro numero, dice, non è accusa di errore, ma testimonio di lode, e non è meraviglia se noi ci riconosciamo al segno dell'innocenza e della modestia, e se ci amiamo a vicenda chiamandoci fratelli. Ecco alcuni riscontri verbali:

a) Tertull. *Apolog.* I princ.: « ... si ad hanc solam speciem auctoritas vestra de iustitiae diligentia in publico aut *timet* aut *erubescit* inquirere ».	Min. Oct. 31, 6: « ... nec in angulis garruli (sumus) si audire nos publice aut *erubescitis* aut *timetis* » (intendi: non è vero che noi facciamo pettegolezzi di nascosto, se invece siete voi che pubblicamente rifiutate di darci ascolto o perchè arrossite o perchè temete di farlo).
b) Ibid.: « inauditam si damnent, praeter invidiam iniquitatis etiam suspicionem merebuntur alicuius conscientiae, nolentes audire quod *auditum damnare non possint* ».	c. 27, 8: « sic occupant animos (impuri spiritus) ... ut ante nos incipiant homines odisse quam nosse, ne cognitos, aut imitari possint, aut *damnare non possint* ».
c) Ibid.: « Quod vere malum est, ne ipsi quidem quos rapit defendere pro bono audent. Omne malum aut timore aut pudore natura perfudit. Denique malefici gestiunt latere, devitant apparere, trepidant deprehensi, negant accusati, ne torti quidem facile aut semper continentur, certe damnati maerent. Dinumerant in semetipsos mentis malae impetus, vel fato vel astris imputant, nolunt enim suum esse quia malum agnoscunt. Christianus vero quid simile? Neminem *pudet*, neminem *pae-*	c. 28, 2: Anche noi, prima della conversione, credevamo alle calunniose voci sparse contro i Cristiani, e non ci accorgevamo che eran tutte dicerie senza fondamento; « malum autem adeo non esse, ut Christianus reus nec *erubesceret* nec *timeret*, et unum solummodo *quod non ante fuerit paeniteret* ».

nitet nisi plane retro non fuisse. Si denotatur gloriatur, si accusatur non defendit, interrogatus vel ultro confitetur, damnatus gratias agit. Quid hoc mali est quod naturalia mali non habet, timorem, pudorem, tergiversationem, paenitentiam, deplorationem? Quid? hoc malum est cuius reus gaudet? cuius accusatio votum est et poena felicitas? »

Qui si osservi come a un cenno fuggevole di Minucio rispetto al non essere un male il cristianesimo, corrisponde in Tertulliano tutta una spiegazione psicologica della natura del male e del contegno dei malvagi col quale si confronta quello dei Cristiani.

d) Apolog. c. II. Si critica la procedura usata coi Cristiani. Tra l'altro, si dice: « Ceteris negantibus *tormenta adhibetis* ad confitendum, solis Christianis *ad negandum...* Quo *perversius* cum praesumatis de sceleribus nostris ex nominis confessione, cogitis tormentis de confessione decedere, ut *negantes nomen pariter utique negemus et scelera...* Sed, opinor *non vultis nos perire,* quos pessimos creditis... Si non ita agitis circa nos nocentes ergo nos innocentissimos iudicatis cum quasi innocentissimos non vultis in ea confessione perseverare, quam necessitate non iustitia damnandam sciatis. Vociferatur homo: Christianus sum. Quod est dicit; tu vis audire quod non est. Veritatis extorquendae praesides *de nobis solis mendacium elaboratis audire* ».

Oct. 28, 3: Noi prima della conversione, mentre assumevamo la difesa di sacrilegi e incestuosi e anche di parricidi, « hos (i Cristiani) nec audiendos in toto putabamus, nonnunquam etiam miserantes eorum crudelius saeviebamus, *ut torqueremus confitentes ad negandum,* videlicet *ne perirent,* exercentes in his, *perversam* quaestionem non quae verum erueret sed quae *mendacium cogeret.* Et si qui infirmior malo pressus et victus Christianum se negasset, favebamus ei quasi, eierato nomine, iam *omnia facta sua illa negatione* purgaret ».

§ 2. — *Delle calunnie d'infanticidio e di cene incestuose.*

Dopo avere nei capitoli IV, V e VI dell'Apologetico confutato il pregiudizio che il Cristianesimo non fosse permesso dalle leggi romane, facendo vedere come le leggi potessero essere benissimo mutate, e mutate furono tante volte attraverso ai secoli, Tertulliano passa a confutare le calunnie lanciate contro i Cristiani, d'infanticidio e di cene incestuose. Queste cose si dicono sempre, ma nessuno mai si cura d'indagare se sono vere. La verità è odiata, e ha nemici da tutte le parti.

Chi ha mai visto a spargere sangue di bambini, e abbandonarsi, dopo il pranzo e dopo fatti spegnere i lumi da cani *lenones tenebrarum*, a orgie incestuose? Se i nostri ritrovi son segreti, chi può rivelare quel che vi si fa? non gli iniziati che hanno interesse a non si tradire; non gli estranei, appunto perchè non penetrarono mai. È dunque tutto opera della fama. E qui Tertulliano ha una bella pagina sulla natura della *fama* o « si dice ». È antico il motto: *fama malum quo non aliud velocius ullum* (Virgilio). Perchè è un male la fama? perchè veloce? o non anzi perchè essa è per lo più menzognera? anche quando ha del vero, non è mai senza bugia, togliendo, aggiungendo, mutando dal vero. Ed è di tal natura che non persiste a essere se non in quanto mentisce, e vive solo fin quando non si arriva alla prova del fatto vero. Quando si ha il fatto, cessa ogni « si dice », e rimane la notizia del fatto. La fama, *nomen incerti*, non ha più luogo dov' è la certezza. Ora alla fama uom savio non deve credere. Si sa come nascono le dicerie. Hanno principio da qualcuno che è mosso o da gelosia o da dispetto o da mania di dir bugie; e poi passate di bocca in orecchio, e via ripetute, nascondono sempre più la verità. Meno male, che il tempo poi rivela ogni cosa, per felice disposizione della natura per cui il vero si fa strada. Le accuse sono nient'altro che dicerie, ma non hanno fondamento di verità. Si soggiunge che noi promettiamo la vita eterna a chi uccide bambini e commette incesti. Ma anche se tu credi a questo, dice Tertulliano, io chiedo se tu stimeresti tanto questa eternità da arrivarci con simili infamie. Tu nè vorresti farle queste cose, nè potresti; dunque perchè crederai che vogliano e possano farle i Cristiani, che sono uomini come te? Si dirà che sono iniziati a tali cerimonie quando non ne sanno ancor nulla; ma in tal caso, una volta conosciute tali infamie, non continuerebbero a parteciparvi, per la stessa avversione che avrebbe impedito loro d'iniziarsi nel caso che ne fossero informati.

Tale il contenuto dei capitoli VII e VIII dell'Apologetico. Vi corrispondono i medesimi capitoli di Minucio già ricordati dal 28 al 31, ove con le accuse d'infanticidio e di cene incestuose si confutano anche quelle di adorazione d'una testa d'asino, o dei genitali di sacerdoti, o di un uomo crocifisso, o della croce stessa. E siccome di queste accuse si parla anche nel capitolo 9 dove Cecilio Natale le espone facendo eco alla voce comune, così è da tener conto anche di questo capo per taluni riscontri verbali:

a) *Apolog.* VII in.: « quod *eversores luminum* canes, lenones scilicet tenebrarum, libidinum impiarum inverecundiam procurent ».

VIII fin.: « *candelabra* et lucernae et canes aliqui et *offulae* quae illos *ad eversionem luminum* extendant ».

Min. *Oct.* 9, 6: « canis qui *candelabro* nexus est, iactu *offulae* ultra spatium lineae qua vinctus est, ad impetum et saltum provocatur. Sic *everso* et exstincto conscio *lumine* impudentibus tenebris etc. ».

b) Id. VIII: « Veni, demerge ferrum in infantem, nullius inimicum, nullius reum, omnium filium, vel ... tu modo adsiste *morienti homini* antequam vixit... *excipe rudem sanguinem,* eo panem tuum satia, vescere libenter .... Nego te velle; etiamsi volueris, nego te posse. Cur ergo alii possint si vos non potestis?... qui ista credis de homine potes et facere ».

Id. 30, 1: « Illum velim convenire, qui initiari nos dicit aut credit de caede infantis et sanguine. Putas posse fieri, ut tam molle corpus, tam parvulum corpus fata vulnerum capiat? ut quisquam illum *rudem sanguinem novelli et vixdum hominis caedat, fundat, exhauriat?* nemo hoc *potest credere nisi qui possit audere* ».

c) Id. VII: « Quis talia facinora cum invenisset celavit?... Si semper latemus quando proditum est quod admittimus? immo a quibus prodi potuit?

28, 2: « ... nec tanto tempore aliquem existere qui *proderet* ».

d) Ibid.: « Natura famae omnibus nota est (v. il riassunto precedente)... *quae ne tunc quidem cum aliquid veri affert, sine mendacii vitio est.......* Tamdiu vivit quam diu non probat, siquidem ubi probavit cessat esse et quasi officio nunciandi functa rem tradit et exinde res tenetur, res nominatur. Nec quisquam dicit verbi gratia: 'hoc Romae aiunt factum' aut: 'fama est illum provinciam sortitum', sed: 'sortitus est ille provinciam', et: 'hoc factum est Romae'. Fama, nomen incerti, locum non habet ubi certum est ».

28, 6: « nec tamen mirum, cum omnium (quoniam, Vahlen) fama quae semper inspersis mendaciis alitur, ostensa veritate consumitur ».

Anche qui si noti che il modo di esprimersi di Minucio intorno alla fama non solo è conciso, ma chi legge quell'*ostensa veritate consumitur,* non lo intende se non quando lo confronta con la pagina di Tertulliano, la quale può servire assai bene di commento.

§ 3. — *Del doversi tali accuse ritorcere contro i Pagani.*

I Cristiani non si contentavano di scagionarsi dalle accuse calunniose mosse loro, ma le ritorcevano contro gli avversarî, facendo vedere come essi, all'ombra della religione, molti infanticidi e incesti davvero commettevano. Di ciò tratta il capitolo IX dell'Apologetico, da confrontarsi con alcuni passi dei capitoli 30 e 31 dell'Ottavio. Ricordano entrambi i sacrifizi di bambini fatti in Africa in onor di Saturno, divoratore dei propri figli:

a) *Apolog.* IX: « cum propriis filiis Saturnus non pepercit, extraneis utique non parcendo perseverabat, quos quidem ipsi parentes sui offerebant et libenter respondebant, et infantibus *blandiebantur*, ne *lacrimantes immolarentur* ».

Oct. 30, 3: « Saturnus filios suos non exposuit sed voravit; merito ei in nonnullis Africae partibus *a parentibus* infantes *immolabantur*, *blanditiis* et osculo comprimente vagitum, ne *flebilis* hostia *immolaretur* ».

Ma Tertulliano ha maggiori informazioni su questi sacrifizi d'infanti in Affrica, durati ufficialmente fino al proconsolato di Tiberio, poi vietati ma seguitati a praticare occultamente: *et nunc in occulto perseveratur hoc sacrum facinus*, perchè nessuna costumanza delittuosa si può sradicare per sempre, nè gli Dei mutano costume.

Oltre questo poi altri sacrifizi umani vanno imputati alla religione antica. Entrambi i nostri scrittori ricordano i sacrifizi umani fatti in Gallia in onor di Mercurio, e nella Taurica (Minucio aggiunge anche, da Cic. Rep., 3, 15, e da Livio, 22, 57, il ricordo di Busiride Egiziano e di antichi riti romani), e l'uso ancor vigente di sacrificare condannati a morte nelle feste di Giove Laziale. E all'infuori della religione, rinfacciano entrambi agli avversari l'abitudine di esporre i bambini appena nati o ucciderli, o quello più tristo di spegnere la vita appena iniziata nell'utero materno.

b) *Apolog.* IX: « conceptum utero *dum adhuc* sanguis in hominem delibatur, dissolvere non licet. Homicidii festinatio est prohibere nasci; nec refert ratam quis eripiat animam an nascentem disturbet ».

Oct. 30, 2: « sunt quae in ipsis visceribus medicaminibus epotis originem futuri hominis extinguant et parricidium faciant antequam pariant ».

Quanto poi al bevere uman sangue, Tertulliano ricorda da Erodoto (*est apud Herodotum, opinor*) alleanze strettesi fra alcuni popoli col ferirsi a sangue le braccia e bevere gli uni il sangue degli altri;

ricorda poi Catilina, e alcune genti Scitiche divoratrici dei proprii morti, e il rito dei sacerdoti di Bellona consistente nel ferirsi la coscia, raccogliere il sangue nel cavo della mano e darlo a bere. Minucio, più conciso, non menziona che la congiura di Catilina e Bellona con brevi cenni. L'uno e l'altro poi fanno menzione dell'uso di dare a bere sangue umano agli epilettici, ma Tertulliano solo adduce il particolare, che si raccoglieva a tal fine il sangue scorrente dalle ferite dei delinquenti sgozzati nell'arena.

In tutto ciò è strano il modo come Minucio mette questi ricordi in relazione con la menzione fatta avanti delle cerimonie in onor di Giove Laziale, dicendo (Cap. 30, 5): *ipsum credo docuisse sanguinis foedere coniurare Catilinam et Bellonam sacrum suum*, ecc.; quasi che proprio Giove Laziale abbia insegnato a Catilina e ai Bellonari i lor sanguinosi usi; il che è del tutto fuor di proposito.

Infine, sempre intorno alle bibite di sangue, entrambi gli apologeti ricordano l'avidità con che solevano alcuni acquistare, per cibarsene, la carne delle bestie uccise nell'arena, dopo che queste s'erano empite le viscere di membra umane. Ma Tertulliano è più ricco di particolari, come è più immaginoso ed energico nell'espressione. Confrontisi:

c) Tertull.: « Item illi qui de harena ferinis obsoniis cenant, qui de apro qui de cervo petunt?... Ipsorum ursorum alvei appetuntur cruditantes adhuc de visceribus humanis... Ructatur proinde ab homine caro pasta de homine ».

Min.: « non dissimiles ei qui de harena feras devorant inlitas et infectas cruore, vel membris hominum et viscere saginatas ».

Tertulliano aggiunge un cenno di que' tristi *qui libidine fera humanis membris inhiant, quia vivos vorant* [1]; ma poi tutte due oppongono alla perversità pagana l'astinenza cristiana.

d) Tertull.: « Christiani... ne animalium quidem sanguinem in epulis esculentis habemus, ... propterea suffocatis quoque et morticinis abstinemus, ne quo modo sanguine contaminemur vel intra viscera sepulto ».

Min.: « nobis homicidium nec videre fas nec audire, tantumque ab humano sanguine cavemus, ut nec edulium pecorum in cibis sanguinem noverimus ».

Dopo di che, il solo Tertulliano ricorda l'uso di tentare i Cristiani con dei *botuli cruore distenti*, o sanguinacci, mostrando l'assurdo di credere avidi di umano sangue costoro che essi sapevano astenersi anche da quello di animali.

[1] Un'eco in Minucio, *Oct.*, 28, 10.. qui medios viros lambunt, libidinoso ore inguinibus inhaerescunt, homines malae linguae etiam si tacerent.

Venendo all'accusa di incesto con le madri e le sorelle, Tertulliano e Minucio, contrapponendo esempi pagani, ricordano entrambi che presso i Persiani era lecito il connubio con la madre, e Tertulliano solo ne adduce l'autorità di Ctesia. Poi divergono; perchè Minucio accenna ai connubi con le sorelle leciti in Egitto e Atene; l'altro racconta dei Macedoni che si misero a ridere udendo a recitare la tragedia Edipo, al vedere tutto il cruccio del re Tebano per l'incesto con la madre, presso loro comunissimo. Di nuovo entrambi rilevano la facilità con cui i pagani si macchiavano d'incesto, per la procreazione di molti figliuoli illegittimi e l'usuale abbandono di essi, e anche dei legittimi, alla misericordia altrui, sicchè di poi l'amore con tali creature poteva essere incosciamente incestuoso.

e) Tertull.: « filios *exponitis* suscipiendos ab aliqua praetereunte *misericordia extranea* vel adoptandos melioribus parentibus emancipatis. *Alienati* generis necesse est quandoque memoriam dissipari, et simul error impegerit, exinde iam tradux proficiet incesti serpente genere cum scelere. Tunc deinde quocumque in loco, domi, peregre, trans freta comes et *libido,* cuius ubique saltus facile possunt alicubi *ignaris filios pangere* vel ex aliqua seminis portione, ut ita sparsum genus per commercia humana *concurrat in memorias suas,* neque eas caecus incesti sanguinis agnoscat ».

Min.: « etiam nescientes, miseri, potestis in inlicita proruere, dum Venerem promisce spargitis, dum *passim liberos seritis,* dum etiam domi natos *alienae misericordiae* frequenter *exponitis,* necesse est in vestros *recurrere,* in filios inerrare ».

Nella diversa disposizione dei pensieri, pur si riconosce l'affinità dei due scrittori, dei quali Tertulliano è più ricco e compiuto, aggiungendo qui tra le ragioni di figliuoli dispersi anche l'adozione.

Alla corruttela pagana poi opponesi la continenza cristiana la quale o si contenta di legittimo matrimonio, o aspira anche alla verginità.

f) Tertull.: « *quidam* multo securiores totam vim huius erroris virgine continentia depellunt, senes pueri ».

Min.: « *plerique* inviolati corporis virginitate perpetua fruuntur potius quam gloriantur ».

Dove non isfugga l'esagerazione del *plerique* minuciano di fronte all'espressione tertullianea più conforme al vero.

§ 4. — *Gli Dei pagani erano in origine uomini.*

Nei due capitoli X e XI dell'Apologetico, passa Tertulliano a ragionare di un'altra recriminazione fatta ai Cristiani, quella che non venerassero gli Dei e non sacrificassero per gli imperatori; onde erano fatti rei di sacrilegio e di lesa maestà. Ora egli dice che i Cristiani cessarono dal prestar culto agli Dei pagani dacchè conobbero che tali Dei non esistevano; e non esser giusto il punirli se non quando tale esistenza fosse dimostrata. E questa convinzione soggiunge che i Cristiani ricavavano dalle stesse testimonianze pagane, concordi nel lasciar chiaramente vedere che i pretesi Dei non erano altro che uomini divinizzati. Infatti se ne adducevano i luoghi di nascita, le regioni ove avevano vissuto e lasciato tracce dell'opera loro, e si mostravano anche i loro sepolcri. Serva d'esempio per tutti Saturno, cui gli scrittori come Diodoro e Tallo fra i Greci, Cassio e Nepote fra i Latini attestarono essere stato uomo. La qual cosa è comprovata anche da prove di fatto, verificatesi sopratutto in Italia, ove egli fu accolto da Giano, ove il monte che abitò fu chiamato Saturnio, la città che fondò ebbe parimente nome Saturnia, e anzi tutta l'Italia dopo il nome di Enotria ricevette quellō di Saturnia. Da lui l'origine delle legali scritture e del conio monetario, onde la sua presidenza dell'erario. Dunque era uomo, e nato da uomini, non dal cielo e dalla terra. Ignorandosene la parentela, fu detto esser figlio di quelli onde tutti possiamo esser figli, chiamandosi per venerazione il Cielo e la Terra padre e madre, e figli della terra denominando il volgo quelli la cui parentela è incerta. Saturno dunque era uomo; e lo stesso si può dir di Giove e di tutto l'altro sciame di divinità pagane. Si dice che furono tutti divinizzati dopo morte. Dá chi? Bisogna vi fosse un altro Dio più sublime, capace di regalare la divinità, giacchè da sè questi uomini non si potevan certo crear Dei. Ma perchè il Dio Magno avrebbe donato la divinità ad altri esseri? Forse per esserne aiutato nel grande còmpito di dirigere l'universo? Ma che bisogno vi poteva essere di ciò, se il mondo o era *ab aeterno*, come volle Pitagora, o venne fatto da un essere ragionevole, come disse Platone? Del resto questi uomini si lodano per aver trovato le cose utili alla vita, ma non le hanno create, perchè già c'erano. Si dirà egli che la divinizzazione fu un premio alle loro virtù? Ma, a dir vero, anzichè virtuosi, erano costoro pieni di vizi e piuttosto da cacciar giù nel Tartaro che accogliere nel Cielo. Ma mettiamo anche fossero buoni, o perchè allora non s'è dato lo

stesso premio a uomini lodatissimi come Socrate, Aristide, Temistocle, ecc.?

Di tutta questa dimostrazione ragionata a fil di logica, Minucio non ha nell'Ottavio che un punto solo, l'affermazione che i pretesi Dei erano uomini. E questa si contiene nel cap. 21 del dialogo, il quale fa seguito alla parte fisolofica del discorso di Ottavio e alla sentenza che le favole mitologiche erano tutte finzioni poetiche, da spiegarsi secondo la teoria di Evemero, della quale cita altri rappresentanti antichi come Prodico, Perseo, lo stesso Alessandro il Macedone. Connettesi con tale ordine di idee il ricordo di Saturno già uomo. E qui diversi riscontri:

a) Tertull. *Apol.* X: « Saturnum itaque, si quantum litterae docent, neque *Diodorus* Graecus aut *Thallus* neque *Cassius Severus* aut *Cornelius Nepos neque ullus commentator eiusmodi antiquitatem aliud quam hominem promulgaverunt*... ».

Min. *Oct.* 21, 3: « Saturnum enim... omnes scriptores vetustatis Graeci Romanique hominem prodiderunt. Scit hoc *Nepos* et *Cassius* in historia; et *Thallus* et *Diodorus* hoc loquuntur ».

È questo il passo che all'Ebert (1868) e a' suoi seguaci parve e pare dimostrativo della priorità di Minucio, per la ragione che il *Cassius Severus* di Tertulliano in luogo del semplice *Cassius* (ossia *Hemina*) è un errore, e per la presunzione che chi sbaglia copii. Se tale induzione sia giusta, vedremo in seguito. Per ora notiamo solo che Tertulliano aveva fatto lo stesso sbaglio in *Ad Nationes*, II, 12, scrivendo: *Legimus apud Cassium Severum, apud Cornelios Nepotem et Tacitum*, ecc.

b) Tertull. ibid.: « ... in qua (Italia) Saturnus post multas expeditiones *postque Attica hospitia* consedit, exceptus a Iano vel Iane ut Salii volunt. Mons quem incoluerat Saturnius dictus, *civitas quam depalaverat Saturnia* usque nunc est, tota denique Italia post Oenotriam Saturnia cognominabatur. Ab ipso primum *tabulae et imagine signatus nummus* et inde *aerario praesidet* ».

Min.: « Saturnus Creta profugus Italiam metu filii saevientis accesserat et Iani susceptus hospitio rudes illos homines et agrestes multa docuit ut Graeculus et politus, litteras imprimere, *nummos signare, instrumenta* conficere. Itaque latebram suam, quod tuto latuisset, vocari maluit Latium, et *urbem Saturniam* idem *de suo nomine* ut Ianiculum Ianus ad memoriam uterque posteritatis reliquerunt ».

c) « ... Si homo Saturnus utique ex homine, et quia ab homine, non utique de caelo et terra. Sed cuius parentes ignoti erant facile erat eorum filium dici quorum et omnes possumus videri. Quis enim non caelum ac terram matrem ac

« ... Homo igitur utique qui fugit, homo utique qui latuit, et pater hominis et natus ex homine. Terrae enim vel caeli filius (*sc.* est dictus) quod apud Italos esset ignotis parentibus proditus, ut in hodiernum inopinato visos

patrem venerationis et honoris gratia appellet? vel ex consuetudine humana, qua ignoti vel ex inopinato adparentes de caelo supervenisse dicuntur. Proinde Saturno repentino utique caelitem contigit dici; nam et terrae filios vulgus vocat quorum genus incertum est ».

caelo missos, ignobiles et ignotos terrae filios nominamus ».

d) « Etiam Iovem ostendemus tam hominem quam ex homine, et deinceps totum generis examen tam mortale quam seminis sui par. »

« Eius filius Iuppiter Cretae excluso parente regnavit, illic obiit, illic filios habuit; adhuc antrum Iovis visitur et sepulcrum eius ostenditur et ipsis sacris suis humanitatis arguitur ».

e) « Nunc ego per singulos decurram? ... Otiosum est etiam titulos persequi ».

« ... Otiosum est ire per singulos ».

f) « totum *generis examen* ... ».

21, 4: « Saturnum principem huius *generis et examinis* ».

Per la divinizzazione dopo morte, Minucio ha considerazioni diverse dai ragionamenti di Tertulliano. Ricorda Romolo fatto Dio per lo spergiuro di Procolo, e il re Giuba per il consenso dei Mauri; furono consacrati Dei come si consacrano gli altri re, non per attestare la divinità loro, ma per onorare la potestà che hanno esercitato in terra. Queste stesse persone che si divinizzano, dice, non ne vorrebbero sapere, e sebbene già vecchi declinano quell'onore. Rileva poi l'assurdo di far Dei esseri già morti o nati destinati a morire. E perchè non nascono ora più Dei? Forse s'è fatto vecchio Giove o s'è esaurita Giunone? O non è da dire anzi che è cessata questa generazione perchè nessuno ci crede più? E del resto se si creassero nuovi Dei, i quali di poi non potrebbero morire, s'avrebbero più Dei che uomini, da non poter essere più contenuti nè in cielo, nè nell'aria, nè sulla terra.

Tutte queste riflessioni di Minucio sono differenti da quelle che fa Tertulliano; sicchè in questo punto non vi possono essere riscontri [1].

[1] Però confronta:

Ad Nationes 1, XVII fine: « ... qui deum Caesarem dicitis et deridetis dicendo quod non est, et maledicitis quia non vult esse quod dicitis. Mavult enim vivere quam deus fieri.

Min. 21, 10: « Invitis his hoc nomen adscribitur: optant in homine perseverare, fieri se deos metuunt, etsi iam senes nolunt ».

§ 5. — *Degli idoli, delle irriverenti leggende intorno agli Dei, degli scandali pagani.*

Nel capitolo XII Tertulliano passa a considerare che cosa sieno effettivamente i supposti Dei pagani. E prima parla dei loro simulacri, i quali son fatti di materia identica a quella dei vasi e strumenti comuni, o forse dai vasi medesimi artisticamente elaborati. Son dunque Dei foggiati per mezzo di battiture, di raschiature, di arroventature: proprio il trattamento che si fa ai Cristiani, di che questi possono avere qualche conforto. Se non che questi Dei non sentono i maltrattamenti della loro fabbricazione, come non sentono gli ossequî dei loro fedeli. Tali statue di morti, cui intendono solo gli uccelli e i topi e i ragni, non è egli giusto non adorare? Come sembrerà che offendiamo tali esseri, mentre siam certi che non esistono affatto?

Riflessioni analoghe fa Minucio nei capitoli 23 e 24. Detto delle favole mitologiche irriverenti e corrompitrici, nota che le immagini di tali Dei adora il volgo, più abbagliato dal fulgore dell'oro e dell'argento che ispirato da fede vera; e richiama l'attenzione sul fatto che tali simulacri sono formati dalla mano d'un artista, e se di legno, forse reliquia di un rogo o di una forca; sono sospesi e lavorati con l'accetta e la pialla, se d'oro o d'argento, magari tolto da vaso immondo, sono pesti, liquefatti, contusi tra il martello e l'incudine, ecc.

Ecco riscontri:

a) Tertull. *Apol.* XII: « reprehendo... materias sorores esse vasculorum instrumentorumque communium... vel ex isdem vasculis et instrumentis... ».

Min. 23, 12: ... deus aereus vel argenteus de immundo vasculo, *ut accipimus factum Aegyptio regi* (Amasi, Erodoto, II, 172) conflatur, tunditur malleis et incudibus figuratur... ».

b) « ... quasi fatum *consecratione* mutantes... ».

« ...nisi forte nondum deus saxum est vel lignum vel argentum. Quando igitur hic nascitur? ecce funditur, fabricatur, sculpitur, nondum deus est; ecce plumbatur construitur, erigitur, nec adhuc deus est; ecce ornatur *consecratur* oratur, tunc postremo deus est, cum homo illum voluit et dedicavit ».

c) « Plane non sentiunt has *iniurias* et contumelias *fabricationis suae* dei vestri sicut nec *obsequia* ».

« ... nec sentit (lapideus deus) suae *nativitatis iniuriam* ita ut nec postea, de vestra *veneratione* culturam ».

d) « Statuas .... milvi et mures et araneae intellegunt.... ».

« ... Quam acute de diis vestris animalia muta naturaliter iudicant! mures, hirundines, milvi non sentire eos sciunt; rodunt inculcant insident, ac, nisi abigatis, in ipso dei vestri ore nidificant; ... araneae vero faciem eius intexunt et de ipso capite sua fila suspendunt. Vos tergetis mundatis eraditis et illos quos facitis, protegitis et timetis ».

Si noti qui la maggior quantità di particolari in Minucio, il che come deva spiegarsi diremo in seguito. Tertulliano invece è poi solo nel notare (cap. XIII) che i pagani stessi prendono a gioco (*illudunt*) e offendono le loro divività, non riconoscendo tutti le stesse, e trattando alcuni Dei come i Lari domestici con compre-vendite, pignoramenti, incanti, tal quale s'usa per le case cui sono annessi, altre volte tsasformando, poniamo, un Saturno in una pentola e una Minerva in un mestolo.

Di nuovo entrambi ricordano, di passata, le strane cerimonie del culto pagano (Tertull. cap. XIV in., Min. cap. 24, 3) e rilevano le invereconde leggende dai poeti ripetute intorno agli Dei, auspice Omero, e l'aver gli Dei combattuto o pei Greci o pei Troiani, e Venere ferita, e Marte incarcerato, e Giove liberato per opera di Briareo, ecc., ecc.

e) Tertull.: « Quanta invenio ludibria! deos inter se propter Troianos et Achivos ut gladiatorum *paria congressos* depugnasse, *Venerem* humana sagitta *sauciatam*, quod filium suum Aenean paene interfectum ab eodem Diomede rapere vellet, *Martem* tredecim mensibus *in vinculis* paene consumptum, *Iovem* ne eandem vim a ceteris caelitibus experiretur, opera cuiusdam monstri *liberatum*, et nunc *flentem Sarpedonis casum*, nunc fœde subantem in sororem sub commemoratione non ita dilectarum iampridem amicarum ».

Min. 23, 3: « hic enim (*Homerus*) praecipuus bello Troico deos vestros, etsi ludos facit, tamen in hominum rebus et actibus miscuit, hic *eorum paria composuit, sauciavit Venerem, Martem vinxit* vulneravit fugavit. *Iovem* narrat Briareo *liberatum*, ne a diis ceteris ligaretur, *et Sarpedonem* filium, quoniam morti non poterat eripere, cruentis imbribus *flevisse*, et loro Veneris inlectum flagrantius quam in adulteras soleat cum Iunone uxore concumbere ».

L'esempio d'Omero indusse altri poeti a irriverenti invenzioni:

f) « Quis non poeta ex auctoritate principis sui dedecorator invenitur Deorum? Hic Apollinem Admeto regi pascendis pecoribus addicit, ille Neptuni structorias operas Laomedonti locat. Est et ille de lyricis (Pindarum dico) qui

« ... Alibi Hercules stercora egerit, et Apollo Admeto pecus pascit. Laomedonti vero muros Neptunus instituit (forse: construit) nec mercedem operis infelix structor accipit. Illic (Vulcanus, aggiunge l'Ursinus) Iovis fulmen cum

Aesculapium canit avaritiae merito, quia avaritiam nocenter exercebat, fulmine iudicatum. Malus Iuppiter si fulmen illius est, impius in nepotem, invidus in artificem ».

Aeneae armis in incude fabricatur, cum caelum et fulmina et fulgura longe ante fuerint quam Iuppiter in Creta nasceretur ... ».

Dal contesto di Tertulliano apparirebbe ch'egli attribuisse le leggende di Apollo pastore presso Admeto e di Posidone operaio al soldo di Laomedonte ad altri poeti che ad Omero, mentre è noto che già in Omero vi è un cenno di queste leggende (Il. *B.*, 766 e *Φ* 447). Ma forse Tertulliano aveva in mente ulteriori elaborazioni di dette leggende forse in drammi (ad es., per Apollo pastore, l'Alcestide d'Euripide), come dopo fa espressa menzione di Pindaro. In Minucio invece tutte le ricordate leggende par si attribuiscano ancora ad Omero, il che viene a essere inesatto per il racconto di Ercole che scopa le stalle d'Augia, in Omero non menzionato, e per il ricordo delle armi di Enea opera di Vulcano, tolto da Virgilio non da Omero ([1]).

In connessione col precedente argomento, Tertulliano ricorda ancora le irriverenze contro gli Dei scritte dai filosofi, specie dai cinici (tra cui pone Varrone, che chiama « il Cinico Romano » e a cui rimprovera l'aver introdotto *ter centos Joves sive Jupitros sine capitibus*), e quelle peggiori contenute nei mimi (cap. XV) e nella letteratura istrionica, aggravati dalla circostanza che gli istrioni spesso rappresentano essi stessi la divinità, e, dice: *vidimus aliquando castratum Attin, illum Deum ex Pessinunte, et qui vivus ardebat Herculem induerat.* Di tutto ciò nulla in Minucio. Invece di nuovo vanno di conserva nel rinfacciare al paganesimo i sacerdoti corrotti e corruttori.

g) *Apol.* XV: « ... in templis *adulteria componi, inter aras lenocinia tractari,* in ipsis *plerumque aedituorum* et sacerdotum tabernaculis sub isdem vittis et apicibus et purpuris thure *flagrante libidinem expungi* ... ».

Oct. 25, 10: dopo ricordati i molti incesti delle Vestali, continua: « ubi autem magis a sacerdotibus quam *inter aras* et delubra condicuntur stupra, *tractantur lenocinia, adulteria meditantur?* frequentius denique in aedituorum cellulis quam in ipsis lupanaribus *flagrans libido defungitur* ».

Si avverta nel latino di Minucio il *meditantur* usato passivamente con una ripetizione inutile di concetto dopo il *condicuntur stupra;* si noti

([1]) Salvo se l'*alibi* di Minucio voglia interpretarsi: « presso altri autori ». Ma tale interpretazione ripugna al contesto, perchè poco di poi, ricordato ancora l'adulterio di Marte e Venere, e i rapporti di Giove e Ganimede, soggiunge: *quae omnia in hoc* (scil. *Homero*) *prodita ut vitiis hominum quaedam auctoritas pararetur.*

pure l'esagerazione del *frequentius quam in ipsis lupanaribus* che guasta il concetto espresso dal *plerumque* di Tertulliano; in terzo luogo si avverta l'epiteto *flagrans* attribuito alla *libido*, in luogo del *thure flagrante* così significativo di Tertulliano. Infine quel *defungitur*, usato assolutamente, e con soggetto di cosa in senso di « si sfoga » o in quello passivo di « viene saziata » è tanto poco giustificato da altri esempi di scrittori latini (¹), che fa pensare a un errore del testo. Forse in luogo di *defungitur*, va letto: *expungitur*.

§ 6. — *Dell'adorazione d'una testa d'asino e del culto della Croce.*

Tertulliano dopo le cose dette, si dispone a venire alla parte positiva della sua Apologia, ma prima confuta ancora (cap. XVI) le dicerie sparse sul conto de' Cristiani, che essi adorassero una testa d'asino e avessero in venerazione la Croce. Quanto alla prima, ne attribuisce l'origine a Tacito, che avendo narrato nel quinto delle Storie l'esodo degli Ebrei dall'Egitto, e la sete patita nel deserto, e il fatto che una fontana era stata indicata da alcuni asini selvatici, aveva soggiunto che gli Ebrei grati a queste bestie del beneficio ricevuto avevano preso a venerarle. Di poi la stessa cosa sarebbe stata attribuita ai Cristiani come setta affine ai Giudei. Eppure, dice Tertulliano, lo stesso Tacito narra bene che quando Pompeo presa Gerusalemme entrò nel tempio, non vi trovò alcun simulacro. Piuttosto ai pagani possono i Cristiani rinfacciare che i giumenti e gli asini intieri venerano insieme colla dea Epona. Quest'ultimo punto, e solo questo, trovasi anche in Minucio al cap. 28, 7, onde può riscontrarsi:

a) Tertull. *Apol.* XVI: « Vos tamen non negabitis et iumenta omnia et *totos cantherios cum sua Epona* coli a vobis » (cfr. *ad Nationes* I, XI: « sane vos *totos asinos* colitis et cum *sua Epona* et omnia iumenta et pecora et bestias quae perinde cum suis praesepibus *consecratis* »).

Min. 28, 7: « ... vos et *totos asinos* in stabulis *cum vestra* [*vel*] *Epona consecratis*, et eosdem asinos cum Iside religiose decoratis ».

(¹) Impersonalmente trovasi usato *defungor* in Ter. *Adelph.*, 507: *utinam hic sit modo defunctum*, « purchè la finisca qui »; e con soggetto di cosa può ricordarsi il *barbiton defunctum bello* di Orazio, C. 3, 26, 3 « la lira ha finito le sue battaglie d'amore ». Abbastanza frequente è il *defungor* usato assolutamente ma con soggetto personale come in Ter. *Phorm.*, 1022: *cupio misera in hac re iam defungier* e in Ovid. *Am.*, 2, 9, 24: *me quoque qui toties merui sub amore puellae, defunctum placide vivere tempus erat.* Sempre *defungi* ha senso di « finire la parte sua, esaurire il proprio mandato ».

Il ricordo degli asini nel culto d'Iside è solo minuciano, e si aggiunge ancora menzione di altri culti strani, come quello del bue Api e di altre bestie venerate dagli Egiziani (forse dal *De Nat. Deor.* di Cicerone 1, 82 e 3, 47).

Quanto al culto della Croce, osserva Tertulliano che anche i pagani adorano i loro idoli di legno; sarà dunque question di linee, ma la materia è la stessa, sarà question di forma, ma è sempre il corpo del creduto Dio. Del resto, dice, le immagini in forma di semplice palo della Pallade Attica e della Cerere Faria, che gran differenza hanno dal legno della croce? poichè ogni palo piantato verticalmente è una parte della croce. Poi gli statuari, quando fabbricano un Dio, si servono d'uno scheletro ligneo a croce, tale in fondo essendo la figura del corpo umano; e un sopporto di legno della stessa foggia usasi pure nei trofei e nelle insegne militari. Minucio parla di ciò nel cap. 29, 6-8. Ecco alcuni riscontri:

b) Tertull.: « Qui crucis nos religiosos putat, consecraneus (= *correligionario*) erit noster. Cum lignum aliquod propitiatur, viderit habitus dum materiae qualitas eadem sit, viderit forma dum id ipsum Dei corpus sit... Diximus originem deorum vestrorum a plastis de cruce induci » (allusione a *Ad Nationes* I, 12, dove la fabbricazione degli idoli con uno scheletro ligneo a forma di croce è ampiamente descritta).

« Sed et Victorias adoratis cum in tropaeis cruces intestina sint tropaeorum. Religio Romanorum tota castrensis signa veneratur... Omnes illi imaginum suggestus in signis *monilia crucum* sunt; siphara illa *vexillorum* et *cantabrorum* stolae crucum sunt. Laudo diligentiam. Noluistis incultas et nudas cruces consecrare ».

c) *Ad Nationes* I, 12: « Si statueris hominem manibus expansis, imaginem crucis feceris ».

Min.: « Cruces... nec colimus nec optamus. Vos sane qui ligneos deos consecratis cruces ligneas ut *deorum vestrorum partes* forsitan adoratis ».

« Nam et signa et *cantabra* et *vexilla* castrorum *quid aliunt quam* inauratae cruces *sunt* et ornatae? tropaea vestra victricia non tantum simplicis crucis faciem verum et adfixi hominis imitantur ».

« Signum sane crucis naturaliter visimus in navi cum velis tumentibus vehitur, cum *expansis* palmulis labitur; et, cum erigitur iugum, crucis signum est, et cum *homo porrectis manibus* deum pura mente veneratur ».

Tertulliano poi parla ancora della venerazione del Sole attribuita da alcuni ai Cristiani per l'uso loro di pregare rivolti ad Oriente. Ma anche questo, dice, non è rimprovero che si possa fare ai Cristiani,

praticando anche i pagani la preghiera al levar del sole. E se i Cristiani fanno festa il giorno del sole (la domenica), fanno ciò per ben altra causa che la religione del sole: pure i pagani nel dì di Saturno (il sabato) si davano all'ozio e al mangiare, scimiottando, a sproposito, i Giudei. Di ciò nulla in Minucio.

Infine nell'Apologetico ricordasi la pittura da un miserabile mulattiere messa in pubblico, a Roma, rappresentante una figura umana con orecchie d'asino, e l'un dei due piedi ungulato, vestito di toga e con un libro in mano, appostavi la iscrizione: *Deus Christianorum ὀνοκοιήτης*. Era un Giudeo l'autore di questo indecente scherzo (*ad Nat.* 1, 14); e la gente ci credette e per tutta la città scorreva sulle bocche quell' *Onocoetes*. Ma di tali mostri, soggiunge, veneransi più fra i pagani che tra cristiani; chè essi hanno accolto tra i loro Dei esseri con testa di cane e di leone, e corna di capri e d'ariete, e coda di serpenti, alati le spalle o i piedi. Un fuggevole ricordo di tali mostri è anche in Minucio, che del resto si tace:

d) Tertull.: « Illi debebant adorare statim biforme numen, quia et *canino* et *leonino capite commixtos*, et de *capro* et de ariete cornutos, et a lumbis hircos et a cruribus serpentes et planta vel tergo alites deos receperunt ».

Min. 28, 7: « item boum capita et capita vervecum et immolatis et colitis, *de capro etiam* et *de homine mixtos Deos* et *leonum et canum* vultu deos dedicatis ».

Solo è invece Minucio a scagionare i Cristiani dell'accusa di adorare *sacerdotis virilia;* alla quale occasione ritorce contro gli avversari la taccia di impudicizia, ricordando le licenze sessuali onde quei cinedi si disonoravano.

§ 7. — *Del Dio unico e vero.*

Ma venendo omai alla parte positiva della dottrina, Tertulliano nel cap. XVII della sua opera celebra il Dio unico, creatore del cosmo, invisibile sebben si veda, incomprensibile sebbene in via di grazia divenga presente, inestimabile sebbene coll'umano sentimento si stimi. E in quanto si vede, si comprende, si stima, Egli è minore dei nostri occhi, delle nostre mani, dei nostri sensi; ma in quanto immenso, a sè solo è noto. Così la sua stessa grandezza lo rende noto e ignoto insieme a noi. Ecco appunto il gran delitto, consistente nel non voler riconoscere Dio, mentre non si può ignorare. Non lo attestano le sue opere? non lo attesta la stessa anima? la quale sebbene

incarcerata nel corpo, svigorita dalla concupiscenza, fatta ancella di falsi Dei, pure quando rientra in sè e sente la sua sanità naturale, esce fuori in esclamazioni, quali: « Dio buono e grande! », e: « ci sia propizio Iddio! », e: « Dio vede », e: « a Dio ti raccomando » e simili; e queste cose, esclama, non rivolta al Campidoglio, ma al Cielo, sede naturale del Dio vivo. In Minucio la parte positiva del discorso, per quel che riguarda la filosofia o teologia razionale, precede la parte polemica o negativa. Del Dio unico parla Ottavio in principio del suo discorso, e nel cap. 18, 7 trovansi diversi luoghi paralleli a passi di Tertulliano. Eccoli:

a) Tertull.: «... deus... totam molem istam... *verbo* quo *iussit*, *ratione* qua *disposuit*, *virtute* qua potuit de nihilo expressit ». Per il *dispensare* in confronto col *disponere*, vedi Cic. *Orat.* 1, 31: *inventa non solum ordine sed etiam momento quodam atque iudicio dispensare atque disponere.*	Min.: « qui (Deus) universa quaecumque sunt *verbo iubet*, *ratione dispensat*, *virtute* consummat ».
b) « Invisibilis est... incomprehensibilis... inaestimabilis ».	18, 8: « hic non videri potest... nec comprendi potest... nec aestimari ».
c) « ... quod immensum est, *soli sibi notus* est ».	« Immensus et *soli sibi tantus quantus est notus* ».
d) « Anima... cum sanitatem suam patitur, deum nominat... 'Deus bonus et magnus' et 'quod Deus dederit' omnium vox est. Indicem quoque contestatur illum 'Deus videt' et 'Deo commendo, et 'Deus mihi reddet'. O testimonium animae naturaliter Christianae! Denique pronuntians haec non ad Capitolium sed ad caelum respicit ».	« Audio vulgus; cum ad caelum manus tendunt, nihil aliud quam 'o Deus' dicunt et 'Deus magnus est' et 'Deus verus est' et 'si Deus dederit'. Vulgi iste naturalis sermo est an Christiani confidentis oratio? »

Su questo tema dell'anima naturalmente cristiana è noto che Tertulliano scrisse più tardi un opuscoletto a parte intitolato appunto *De testimonio animae*, dove le stesse idee sono esposte con maggiore ampiezza ed efficacia.

§ 8. — *Fonti letterarie del Cristianesimo — Cristo Dio e uomo.*

I capitoli XVIII e XIX dell'Apologetico sono importanti per le indicazioni delle fonti letterarie della dottrina cristiana. Ricordati i primi storici ispirati dall'Ebraismo e i profeti e i libri ebraici tradotti

in greco dai Settandue per suggerimento di Demetrio Falereo al tempo di Tolomeo Filadelfo (1ª metà del 3º sec. av. C.), ricordata l'antichità dei primi scrittori ebraici molto maggiore di qualsiasi memoria greca, e fatto anche un cenno di altre fonti storiche greche, egiziane, caldee, fenicie fino a Giuseppe Ebreo, notata la concordia e completezza delle profezie che prenunziarono gli avvenimenti secondo verità, e hanno acquistata autorità sicura anche per le cose ancora da venire (cap. XX), Tertulliano espone nel cap. XXI la dottrina di Cristo uomo e Dio. La teoria della Trinità divina in unità di sostanza è qui già chiaramente formolata, e confermasi l'idea del λόγος, o parola o ragion divina artefice dell'universo, con testimonianze di antichi filosofi. Poi si riassume la storia di Gesù e ricordasi la divulgazione della dottrina di lui fatta dagli Apostoli, fino alla persecuzione neroniana. Ecco dunque, conchiude, qual'è la nostra fede, che noi sosteniamo anche fra i tormenti: *Deum colimus per Christum*. Cristo è uomo ma in lui e per lui Dio vuol essere riconosciuto e adorato.

Di questa, che è la sostanza del Cristianesimo, Minucio tace affatto; non nomina neppur Cristo, pur parlando a ogni piè sospinto de' Cristiani. È questo il lato debole dell'Ottavio. Solo in un punto evvi una non chiara allusione alle dottrine dell'uomo-Dio, cap. 29, 2, ove per iscagionare i correligionari dall'accusa di venerare un delinquente dice: « molto siete lungi dal vero, se ritenete si creda da noi *deum aut meruisse noxium aut potuisse terrenum*, che un Dio o si rendesse colpevole da meritar supplizio o potesse come cosa terrena subirlo »; parole non abbastanza chiare nel testo latino, e che diedero luogo a ben disparate interpretazioni. Minucio in questo luogo è rimasto inferiore a sè stesso, nè s'avvide come questa dottrina fondamentale meritava più ampio svolgimento in una difesa del resto eloquente e sentita della nuova religione.

§ 9. — *Dell'esistenza degli spiriti, buoni e cattivi.*

Continuando Tertulliano la esposizione sua, nei capitoli XXII-XXIV parla dell'esistenza di sostanze spirituali, esistenza ammessa già dai filosofi e poeti antichi come dal volgo; e, ricordata la caduta di alcuni angeli e l'origine dei demoni, parla dell'opera di costoro tutta rivolta a dannar l'uomo; son essi che eccitano le più strane passioni e pazzi capricci e corruttele dell'anima; son essi che ingenerano la fede negli Dei falsi e bugiardi, e, colla loro rapidità di movimenti e

parziale notizia del vero anche futuro, ispirano oracoli e vati, e in tutto contribuiscono a ingenerare inganni e deviar la mente dal vero Dio. I miracoli dei maghi son da loro; da loro spesso i sogni e ogni specie di divinazione. La più bella prova di ciò, dice Tertulliano, è questa che se uno invaso da un demone si trovi in faccia a un Cristiano, e questi dia ordine al demone di parlare, quegli senz'altro si confesserà quel che è; e così pure quelli che son creduti invasi da un Dio, in presenza d'un cristiano confessano di essere nient'altro che demoni. Il nome di Cristo basta ad atterrire questi esseri; una prova di più che il nostro è l'unico Dio e vero, e che non esistono gli Dei pagani. Sicchè si vede quanto poca regga l'accusa di lesa religione romana, mentre di vera irreligiosità si macchiano gli avversari coll'adorare i falsi Dei, e diversi nelle diverse regioni, e altresì coll'impedire a noi il culto del vero Dio.

Tali pensieri trovansi su per giù anche in Minucio. Cominciando dal cap. 26, 7, Ottavio discorre degli spiriti mali, degradati dalla loro primiera innocenza e tutti intenti a perdere anche gli altri. Tale discorso continua pel rimanente del cap. 26 e per tutto il seguente, offrendo varî luoghi paralleli a Tertulliano.

a) Tertull. *Apolog.* XXII: « Sciunt daemones philosophi, Socrate ipso ad daemonii arbitrium exspectante. Quidni? cum et ipsi daemonium a pueritia adhaesisse dicatur, dehortatorium plane a bono. Omnes *sciunt poetae* ».

Min. 26, 9: « eos spiritus daemones esse *poetae sciunt*, philosophi disserunt, *Socrates* novit, qui *ad nutum et arbitrium adsidentis* sibi daemonis vel declinabat negotia vel petebat ».

Il demonio socratico è da Tertulliano giustamente detto *dehortatorium a bono;* meno esattamente Minucio gli attribuisce efficacia e positiva e negativa contro la nota verità storica.

b) « Quid ergo de ceteris ingeniis vel etiam viribus fallaciae spiritalis edisseram? *phantasmata Castorum,* et aquam cribro gestatam, et navem *cingulo promotam,* et barbam tactu inrufatam, ut numina lapides crederentur et deus verus non quaereretur? »

Min. 27, 4: « de ipsis (daemonibus) etiam illa quae paullo ante tibi dicta sunt, ut Iuppiter ludos repeteret ex somnio, ut *cum equis Castores viderentur, ut cingulum matronae navicula* sequeretur » (cfr. c. 7, 3).

Tali esempi di miracoli erano conosciuti volgarmente dai libri relativi all'arte divinatoria, e in riassunti dottrinali non fa meraviglia di veder citati or gli uni or gli altri.

c) Tertull.: « Iussus a quolibet christiano loqui spiritus ille tam se daemonem *confitebitur* de vero quam alibi dominum de falso ».

.... sciunt pleraque pars vestrum ipsos daemonas de se met ipsis *confiteri*, quotiens a nobis tormentis verborum et orationis incendiis de corporibus exiguntur ».

d) « Aeque producatur aliquis ex his qui de deo pati existimantur... Ista ipsa Virgo caelestis pluviarum pollicitatrix, ipse iste Aesculapius medicinarum demonstrator... nisi se daemones confessi fuerint Christiano mentiri non audentes etc. ... ».

« Ipse Saturnus et Serapis et Iuppiter... victi dolore quod sunt eloquuntur ... ».

e) « ... vobis praesentibus erubescentes. Credite illis, cum verum de se loquuntur, qui mentientibus creditis. Nemo ad suum *dedecus* mentitur, quin potius ad honorem ».

« ... nec utique *in turpitudinem sui*, nonnullis praesertim vestrum adsistentibus *mentiuntur*. Ipsis testibus esse eos daemonas credite fassis ».

f) « ... de corporibus nostro imperio excedunt *inviti et dolentes* ».

« ... adiurati per deum verum et solum *inviti miseri* corporibus inhorrescunt et ... exsiliunt ».

Un altro riscontro ancora notasi volgendo l'occhio al cap. XXVII di Tertulliano ove si riprende il discorso degli angeli e dei demoni.

g) « Licet subiecta sit nobis tota vis daemonum et eiusmodi spirituum, ut nequam tamen servi metu nonnunquam contumaciam miscent, et laedere gestiunt quos alias verentur. Odium enim etiam timor spirat ».

« Inserti mentibus imperitorum odium nostri serunt occulte per timorem; naturale enim est et odisse quem timeas et quem oderis infestare si possis ».

In Tertulliano sono i demoni che temendo i Cristiani, appunto per ciò cercano di offenderli, perchè il timore partorisce odio. In Minucio si fa che i demoni insinuino nei pagani l'odio contro i Cristiani per mezzo del timore. Ma ciò, si noti, è meno naturale, perchè i pagani non avevano nessuna ragione di temere i Cristiani. Li odiavano invece senza conoscere la loro dottrina; ma ciò non ha a che fare col timore. Non a proposito dunque Minucio fece sua quest'osservazione psicologica dell'odio figlio del timore.

Infine a riguardo della varietà politeistica, nel cap. XXIV Tertulliano ricorda le bestie venerate in Egitto; e qui è da fare un raffronto con Minucio cap. 28, 8.

h) Tertull. XXIV: « Aegyptiis permissa est tam vanae superstitionis potestas avibus et bestiis consecrandis et *capite damnandis qui aliquem huiusmodi deum occiderint* ».

Min.: « nec eorum (Aegyptiorum) sacra damnatis instituta serpentibus, crocodilis, belluis ceteris et *avibus* et piscibus, *quorum aliquem deum si quis occiderit* etiam capite punitur ».

§ 10. — *Se Roma dovesse proprio la sua grandezza alla religione tradizionale.*

Una delle ragioni che i pagani opponevano più frequentemente alle censure dei loro Dei fatte dai seguaci del Cristo, era questa che a buon conto Roma doveva la sua grandezza alla religiosità tradizionale e al rispetto degli Dei e delle cerimonie istituite in loro onore. Di questa idea appunto si fa interprete Cecilio Natale presso Minucio nel suo discorso in difesa del paganesimo, capitoli 6 e 7. I Cristiani dovettero ribattere queste ragioni, mostrando che Roma se era grande non doveva nulla ai falsi Dei. Tertulliano svolge questo punto nel capitolo XXV dell'Apologetico. Con ironia comincia a chiedere se Dei quali Stercolo e Mutuno e Larentina hanno potuto promuovere l'imperio; poichè, dice, non è da supporre che Dei forestieri, come la Gran Madre, favorissero Roma, a detrimento dei loro fedeli indigeni. Del resto, soggiunge, molti Dei romani furono prima re; da chi ebbero la podestà regia? Forse da qualche Stercolo. E il potere di Roma già era, molto prima che si costituisse il culto ufficiale, e che di idoli greci ed etruschi fosse inondata la città. Ma poi tutta la storia romana è prova di irreligiosità piuttostochè di religiosità. Guerre e conquiste di città come si fanno senza ingiuria agli Dei, senza distruzione di templi e stragi di cittadini e di sacerdoti, e rapine di ricchezze sacre e profane? E come può essere che gli Dei delle città vinte tollerino poi d'essere adorati dai conquistatori? Non possono dunque essersi fatti grandi per merito della religione quelli che crebbero coll'offenderla o crescendo l'offesero.

Anche Ottavio in Minucio, cap. 25, svolge questi pensieri, ricordando le scelleratezze compiute da Romolo in poi, e mostrando la improbabilità che i Romani siano stati aiutati dai loro Dei vernacoli come Quirino, Pico, Tiberino, Conso, Pilunno, Volunno, Cloacina, il *Pavor* e il *Pallor*, la Febbre, Acca Laurenzia e Flora; tanto meno li aiutarono gli Dei forestieri come Marte Tracio, Giove Cretese, Giunone o Argiva o Samia o Punica che dir si voglia, Diana Taurica, la madre Idea, o le non divinità ma mostruosità egiziane, (ricordi attinti a Cicerone e Seneca, v. ediz. Waltzing, pag. 185). Ecco qualche riscontro con Tertulliano:

a) Tertull.: « Tot igitur sacrilegia Romanorum quot tropaea, tot de deis quot de gentibus *triumphi*, tot manubiae quot manent adhuc simulacra captivorum Deorum ».	Min. 25, 6: « totiens ergo Romanis *impiatum est* quotiens *triumphatum, tot de diis spolia quot de gentibus et tropaea* ».

b) « Omne regnum vel imperium bellis quaeritur et victoriis propagatur. Porro bella et victoriae captis et *eversis* plurimum urbibus constant. Id negotium sine deorum iniuria non est. Eadem strages moenium et *templorum* pares caedes civium et *sacerdotum*, nec dissimiles rapinae sacrarum divitiarum et profanarum ».

« ... civitates proximas *evertere* cum templis et altaribus ... disciplina communis est. Ita quicquid Romani tenent colunt possident, audaciae praeda est: templa omnia de manubiis, *i. e.* de ruinis urbium, de spoliis deorum, de *caedibus sacerdotum*. Hoc insultare et inludere est.... adorare quae manu ceperis, sacrilegium est consecrare non numina ».

c) Tertull. c. XXVI: « Videte igitur ne ille regna *dispenset* cuius est et orbis qui regnatur et homo ipse qui regnat... Regnaverunt et Babylonii ante *pontifices* et Medi ante XVviros et Aegyptii ante *Salios* et Assyrii ante Lupercos, et Amazones ante Virgines *Vestales* ».

Min. 25, 12: « ante eos (Romanos) deo *dispensante* diu regna tenuerunt Assyrii, Medi, Persae, Graeci etiam et Aegyptii, cum *pontifices* et arvales et *salios* et *vestales* et augures non haberent nec pullos caveas reclusos quorum cibo vel fastidio reip. summa regeretur ».

§ 11. — *Del culto verso gl' Imperatori.*

Per non volere i Cristiani sacrificare agli idoli, erano tacciati sì di irreligiosità, ma non potevano essere processati per questo, essendo ciascuno libero di avere, come gli piaccia, favorevoli o sfavorevoli gli Dei. Formale accusa invece si moveva loro per non volere sacrificare in onore dell' imperatore divinizzato, e chiamavan questo *lesa maestà.* Di ciò parla Tertulliano nel cap. XXVIII. La cosa si capisce, dic'egli; voi avete più paura e usate furbescamente più riguardi a Cesare che a Giove stesso in Cielo. In fondo avete ragione; perchè un vivo val più d'un morto. Ma commettete voi in questo colpa d' irreligiosità, dando la preferenza a una dominazione umana; e più presto si spergiura da voi per tutti gli Dei che per il solo genio di Cesare.

A questo punto è a notare una lieve somiglianza col discorso di Ottavio presso Minucio, là dove rimprovera i pagani del prestar culto divino ad un uomo, e dell' invocare un nume che non c'è; pure, dice, è per loro più sicuro spergiurare per il genio di Giove che per quello del re.

a) Tertull. c. XXVIII: « citius denique apud vos per omnes Deos quam per unum genium Caesaris peieratur ».

Min. 29, 5: « et est eis tutius per Iovis genium peierare quam regis ».

§ 12. — *Delle preghiere cristiane e dei rapporti fra Cristiani.*

Segue in Tertulliano un gruppo di capitoli bellissimi, dal XXIX al XXXIV, in cui con calorosa eloquenza si fa vedere quanto più onesti ed efficaci voti facessero i Cristiani pregando per la salute dell'imperatore il Dio uno e vero, e a chi solo può dare chiedendo per lui lunga vita, securo imperio, casa tranquilla, forte esercito, senato fedele, popolo probo, mondo quieto; e ciò non con apparati di culto esterno, ma con sincerità d'anima e innocenza di vita (cap. XXX). I Cristiani, dice, hanno imparato dal loro Maestro a pregare anche per i nemici e i persecutori (cap. XXXI); e nel far voti per la diuturnità dell'impero, sanno di ritardare quel cataclisma che minaccia all'orbe universo la fine (cap. XXXII). Ma non possono chiamare Dio l'imperatore senza derisione di lui e ingiuria al vero Dio (cap. XXXIII e XXXIV). Perchè dunque saranno qualificati come « nemici pubblici »? Forse perchè si astengono dalle licenziose feste pubbliche celebrate a solennizzare qualche lieto avvenimento della casa imperiale? A buon conto, non dai Cristiani, ma dal novero dei Romani escono e i Cassii e i Nigri e gli Albini, cioè i ribelli all'autorità imperiale; i quali pure avevan preso manifesta parte alla feste pubbliche e ai pubblici voti per la salvezza dell'imperatore (cap. XXXV). La vera sudditanza e fede dovuta all'autorità sta nei buoni costumi e nei rapporti d'onestà quali noi Cristiani serbiamo con tutti (cap. XXXVI). Amando noi i nostri nemici, chi possiamo ancora odiare? Inibita a noi la vendetta, chi possiamo offendere? Quando mai i Cristiani pensarono a vendicarsi neppure del volgo che li malmenava, non rispettando nemmeno i morti? Eppur quanto facimente avrebber potuto preparare le loro vendette in segreto, o anche dichiarare aperta guerra, tanto numerosi essi già sono in tutte le città, nelle isole, nei municipî, nei campi militari, nel senato stesso e a corte! Potevano anche senz'armi pugnare, ritirandosi in qualche angolo remoto del mondo e lasciando dietro sè una spaventosa solitudine. Eppure ci avete chiamati « nemici del genere umano », anzichè « dell'errore umano » ! (cap. XXXVII). Che ragion vi era di non considerare la nostra setta come una *factio licita*, dal momento che non facciamo nulla che turbi la società e produca divisioni, attriti, violenze? Una repubblica sola noi riconosciamo, il mondo. Ai vostri spettacoli rinunziamo, perchè ne conosciamo l'origine dalla falsa religione. In che v'offendiamo, se abbiamo altri gusti e piaceri? (cap. XXXVIII). L'unità della fede e della speranza ci unisce

e ci affratella. Ci aduniamo a pregare e a leggere i libri santi; ivi ci esortiamo a far bene, e ci rimproveriamo se manchiamo ai nostri doveri. Si contribuisce un tanto al mese per alimentare i poveri e sostenere le spese delle sepolture e dei derelitti. Il nostro mutuo amore dà noia agli avversari, perchè essi si odiano, noi siamo pronti a morire l'un per l'altro, quelli ad uccidersi l'un l'altro. Ci riconosciamo fratelli, perchè abbiamo lo stesso padre Iddio, e come si mescolano le nostre anime, così mettiamo in comune le sostanze. Tutto è da noi accomunato, salvo le mogli. Le nostre cene sono parche e denominate con parola significante « amore », e lì si prega prima di mangiare come dopo, e si canta, chi sa farlo, in onor di Dio. Che male c' è, o a chi torna di danno tutto ciò, da parlare di *factio illicita?* (cap. XXXIX).

A questo punto, il dialogo di Minucio offre qualche possibilità di riscontro con l'Apologetico. Giacchè, dopo confutata l'accusa di cene incestuose, Ottavio nel suo discorso prende subito a celebrare l'innocenza dei costumi cristiani, e qua e là il suo pensiero corre parallelo a quel di Tertulliano.

a) Tertull. c. XXXIX, fin.: « haec coitio Christianorum merito damnanda si quis de ea queritur eo titulo quo de factionibus querela est. In cuius perniciem aliquando convenimus? Hoc sumus *congregati* quod et dispersi, hoc universi quod et *singuli*, neminem laedentes, neminem contristantes ».

Min. 31, 6: « ... nec factiosi (così l'Herald; il cod. ha: 'fastidiosi') sumus, si omnes unum bonum sapimus eadem *congregati* quiete qua *singuli*... ».

b) « Sed eiusmodi vel maxime dilectionis operatio notam nobis inurit penes quosdam. Vide, inquiunt, ut invicem se diligant; ipsi enim invicem oderunt; et ut pro alterutro mori sint parati; ipsi enim ad occidendum alterutrum paratiores erunt. Sed et quod *fratres* nos vocamus, non alias opinor, insaniunt quam quod apud ipsos omne sanguinis nomen de affectione simulatum est. Fratres autem etiam vestri sumus... at quanto dignius *fratres* et dicuntur et habentur qui unum *patrem Deum* agnoverunt, qui unum spiritum biberunt sanctitatis, qui de uno utero ignorantiae eiusdem ad unam lucem exspiraverunt veritatis ».

« .... sic mutuo, quod doletis amore diligimus, quoniam odisse non novimus, sic nos, quod invidetis, *fratres* vocamus, ut unius dei parentis homines, ut consortes fidei, ut spei coheredes. Vos enim nec invicem adgnoscitis, et in mutua odia saevitis, nec fratres vos nisi sane ad parricidium recognoscitis ».

Altri riscontri parziali:

c) Tertull. c. XXX: « ei (Deo) offero *opimam* et maiorem *hostiam*... orationem de carne pudica, de anima innocenti, de spiritu sancto profectam ».

Min. 32, 3: « qui innocentiam colit Deo supplicat, qui iustitiam Deo libat... qui hominem periculo subripit, *opimam* (il cod. ha *optimam*) *victimam* caedit ».

d) Tertull. c. XXXVIII: « Aeque *spectaculis vestris* in tantum renuntiamus in quantum *originibus* eorum, quas *scimus de superstitione conceptas*, cum et ipsis rebus de quibus transiguntur *praetersumus*. Nihil est nobis dictu, visu, auditu cum *insania* circi, cum impudicitia theatri, cum atrocitate arenae, cum xysti vanitate ».

Id. 37, 11: « nos... merito malis voluptatibus et pompis et *spectaculis vestris* abstinemus, quorum et *de sacris originem novimus*, et noxia blandimenta damnamus. Nam in ludis circensibus (così leggo io, il cod. ha: *currulibus*) quis non horreat populi in se rixantis *insaniam*? in gladiatoriis homicidii disciplinam? in scenicis etiam non minor furor et turpitudo prolixior; nunc enim mimus vel exponit adulteria vel monstrat, nunc enervis histrio amorem dum fingit infigit ».

§ 13. — *Dei disastri pubblici non imputabili ai Cristiani e della loro innocenza di vita.*

I capitoli XL e XLI dell'Apologetico contengono la confutazione dell'accusa che delle pubbliche calamità fossero causa i Cristiani, come s'andava già fin d'allora vociferando, e si seguitò a dire per molte generazioni. Tertulliano ricorda molti cataclismi, isole scomparse, terremoti e maremoti, e il diluvio, e l'incendio di Sodoma e Gomorra, disastri avvenuti tutti avanti al Cristianesimo. E col distruggersi delle città, dice, si distruggevano anche i templi degli Dei; prova che non veniva da loro ciò che anche a loro accadeva. Bensì il Dio unico e vero non poteva essere propizio a chi ne disconosceva i favori. Del resto, i mali ora sono minori di prima, e ciò è dovuto alle preghiere dei Cristiani che disarmano l'ira divina. Che se il nostro Dio permette i disastri anche a danno de' suoi cultori, ciò non ci stupisce nè sgomenta, aspirando noi a vita più alta e migliore. Di tutto questo in Minucio non v'è parola.

Altro titolo d'ingiurie contro i Cristiani era il ritenerli alieni dagli affari e disutili al commercio locale. Tertulliano dedicò a questo argomento i capitoli XLII e XLIII, dove fa vedere l'insussistenza di questo rimprovero. Vivevano bene i Cristiani come gli altri, servendosi e dei mercati e delle botteghe e delle officine e dei bagni pub-

blici. Che se si astenevano da certi usi, se non si coronavano di fiori la testa, se non intervenivano agli spettacoli, se non sovvenivano i templi pagani coi loro contributi, avevano bene ragione di farlo. E del pari certo quattrini non ricevevano da loro nè i lenoni, nè i sicarî, nè i magi, nè gli aruspici, nè altri tali; ma in compenso i Cristiani eran tutte persone innocue da non dar ombra a nessuno.

Qui, rispetto all'uso di portar corone di fiori in capo, si può confrontare:

a) Tertull. c. XLII: « ... non amo capiti coronam. Quid tua interest, emptis nihilominus floribus quomodo utar? Puto gratius esse liberis et solutis et undique vagis. Sed etsi in coronam coactis, nos coronam *naribus* novimus, viderint qui *per capillum* odorantur ».

Min. c. 38, 2: « quis autem ille qui dubitat vernis indulgere nos floribus, cum capiamus et rosam veris et lilium et quicquid aliud in floribus blandi coloris et odoris est? his enim et sparsis utimur, mollibus ac solutis, et sertis colla complectimur. Sane quod caput non coronamus, ignoscite; auram bonam floris *naribus* ducere non occipitio *capillisve* solemus haurire ».

I due capitoli che seguono in Tertulliano, il XLIV e il XLV, sono rivolti a segnalare l'innocenza dei Cristiani, proveniente dal seguire essi una legge non umana ma divina, e dal considerarsi come in presenza di Dio sempre, di Dio scrutatore, giudice e vindice.

b) Tertull. c. XLIV: « Tot a vobis nocentes variis criminum elogiis recensentur; quis illic sicarius, quis manticularius, quis sacrilegus aut corruptor aut lavantium praedo, quis ex illis etiam Christianus adscribitur? aut cum Christiani suo titulo offeruntur, quis ex illis etiam talis quales tot nocentes? *De vestris semper aestuat carcer*, de vestris semper metalla suspirant, de vestris semper bestiae saginantur, de vestris semper munerarii noxiorum greges pascunt. Nemo illic *Christianus nisi plane tantum Christianus*, aut si et aliud iam non Christianus ».

Min. 35, 6: « ... *de vestro* numero *carcer exaestuat*, Christianus ibi nullus nisi aut *reus suae religionis* aut profugus ».

c) Id. XLV: « quid perfectius, *prohibere adulterium*, an etiam ab oculorum solitaria concupiscentia arcere? »

XLVI: « *Christianus uxori suae soli masculus nascitur* ».

Id. ibid.: « vos enim *adulteria prohibetis* et facitis, *nos uxoribus nostris solummodo viri nascimur* ... ».

§ 14. — *Delle dottrine filosofiche antiche o diverse dalle cristiane o dai libri santi ispirate.*

Pur vinti da tanta copia di fatti e bontà di ragioni, non si arrendevano gli avversari de' Cristiani, e, a corto d'altri argomenti, finivano con dire che in sostanza le massime cristiane non erano cosa nuova, ma erano già state professate e praticate dai filosofi. Di ciò Tertulliano nel capitolo XLVI, dove istituisce un eloquente confronto tra le massime e la vita pagana da una parte e i precetti e costumi cristiani dall'altra, per dimostrare la superiorità dei secondi. Qui un riscontro con Minucio:

a) Tertull. c. XLVI: « ... licet Plato adfirmet factitatorem universitatis neque inveniri facile et inventum enarrari in omnes difficile. Cfr. Plat. Tim. p. 28 C: « *Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον, καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν* ».

Min. c. 19, 14: « Platoni... in Timaeo deus est ipso suo nomine mundi parens, artifex animae, caelestium terrenorumque fabricator, quem *et invenire difficile* praenimia et incredibili potestate (cfr. 26, 12: ' Plato qui invenire Deum negotium credidit... '), et cum inveneris *in publicum praedicere impossibile* praefatur ».

Non può negarsi, riconosce Tertulliano (cap. XLVII), che i filosofi antichi hanno espresso molte cose vere, ma queste son derivate dalla fonte dei nostri profeti. E queste stesse verità sono involute e commescolate a ipotesi e opinioni disparatissime, sicchè poi questi filosofi sono in completo disaccordo gli uni cogli altri. Tale varietà d'opinioni pur troppo venne anche introdotta nella setta cristiana, sicchè bisognò prescrivere ai nostri adulteri, quella essere regola di verità la quale venga a noi trasmessa da Cristo per mezzo de' suoi compagni. Per queste adulterazioni della verità, insinuate dagli spiriti dell'errore, certi principii già si trovano tra i pagani, come il giudizio finale delle anime, le pene dell'inferno e il soggiorno delizioso degli Elisi, ma tali principii in quanto hanno del vero, sono di origine nostra.

b) Tertull.: « quis poetarum, quis sophistarum qui non omnino de prophetarum fonte potaverit?... »

« Unde haec... nonnisi de nostris sacramentis? Si de nostris sacramentis, ut de prioribus, ergo fideliora sunt nostra magisque credenda, quorum imagines quoque fidem inveniunt ».

Min. 34, 5: « animadvertis philosophos eadem disputare quae dicimus, non quod nos simus eorum vestigia subsecuti, sed quod illi de divinis praedictionibus profetarum umbram interpolatae veritatis imitati sint ».

§ 15. — *Della resurrezione finale e del fuoco eterno.*

Una delle credenze cristiane più combattute e derise dagli avversarii, era quella della resurrezione finale dei corpi e del ritorno delle anime in que' corpi che già avvivarono. A questo dogma dedica Tertulliano il cap. XLVIII, adducendo la ragione della divina onnipotenza, che come ha dal nulla creato il mondo, così può far risuscitare i corpi morti. Non è quotidianamente sotto gli occhi nostri il segno della resurrezione nell'alternativa della luce e delle tenebre, nel tramontare e rinascere delle stelle, nel rifarsi delle stagioni e dei prodotti della natura? Se a Dio fosse piaciuta altresì l'alternativa della morte e della resurrezione, chi l'avrebbe impedito? Volle invece che alla condizione presente di vita passeggera, si contrapponesse un'altra vita eterna, e a questa passassero tutti risorgendo coi corpi, per vivere un'eternità di premio o di pena secondo i meriti di ciascuno. E il fuoco eterno che aspetta i dannati, è di natura ben diversa dal nostro; come altro è il fuoco che serve agli usi umani, altro quello che apparisce nei fulmini del cielo o nelle eruzioni dei vulcani, perchè questo non consuma quello che brucia, e mentre disfa, ripara. Tali principii se sono professati da filosofi e da poeti, si tollerano e si lodano; perchè noi Cristiani dobbiamo esserne derisi e anche puniti? Infine queste credenze sono utili, perchè allontanano dal mal fare colla paura dei divini castighi, e, alla peggio, non fan male a nessuno (c. XLIX).

Anche Minucio mette in bocca al suo Ottavio alcune considerazioni sulla fine del mondo e la risurrezione dei morti. dedicandovi tutto il capo 34 e parte del 35. Sulla fine del mondo ricorda le opinioni degli Stoici e degli Epicurei e anche di Platone circa la conflagrazione finale dell'universo, e giustifica così la credenza cristiana. Per la risurrezione pure cita Pitagora e Platone, ma solo per dimostrare che i saggi pagani in questo vanno in qualche modo d'accordo coi Cristiani. Ricorre anch'egli all'argomento dell'onnipotenza divina e alla possibilità che rinasca dal nulla quello che dal nulla ebbe origine, come accenna pure ai segni di risurrezione dati dalla natura, e alle condizioni del fuoco eterno. Qui alcuni riscontri:

a) Tertull. c. XLVIII: « sed quomodo, inquis, dissoluta materia exhiberi potest? Considera temetipsum, o homo, et fidem rei invenies. Recogita quid fueris antequam esses. Utique nihil;

Min. c. 34, 9: « quis tam stultus aut brutus est, ut audeat repugnare, hominem a Deo ut primum potuisse fingi, ita posse denuo reformari? Sicut de nihilo nasci licuit, ita de nihilo li-

meminisses enim si quid fuisses. Qui ergo nihil fueras priusquam esses, idem nihil factus cum esse desieris, cur non possis rursus esse de nihilo eiusdem ipsius auctoris voluntate qui te voluit esse de nihilo? Quid novi tibi eveniet? Qui non eras factus es; cum iterum non eris fies. Et tamen facilius utique fies quod fuisti aliquando, quia aeque non difficile factus es quod nunquam fuisti aliquando ».

cere reparari? porro difficilius est id quod non sit incipere, quam id quod fuerit iterare. Tu perire et Deo credis si quid oculis nostris hebetibus subtrahitur? »

b) Ibid.: « Lux cotidie interfecta resplendet et tenebrae pari vice decedendo succedunt, sidera defuncta vivescunt, tempora ubi finiuntur incipiunt, fructus consummantur et *redeunt*, certe semina *non nisi corrupta et dissoluta* fecundius surgunt, omnia pereundo servantur omnia de interitu reformantur ».

Min. ib. 11: « in solacium nostri resurrectionem futuram natura omnis meditatur. Sol demergit et nascitur, astra labuntur et *redeunt*, flores occidunt et revirescunt, post senium arbusta frondescunt, *semina nonnisi corrupta* revirescunt ».

c) Tertull. ibid.: « Noverunt et philosophi diversitatem arcani et publici ignis. Ita longe alius est qui usui humano, alius qui iudicio Dei apparet, sive de caelo fulmina stringens, sive de terra per vertices montium eructans: non enim *absumit* quod *exurit*, sed dum *erogat* reparat. Adeo manent montes semper ardentes, et qui de caelo tangitur, salvus est, ut nullo iam igni decinerescat. Et hoc erit testimonium ignis aeterni, hoc exemplum iugis iudicii poenam nutrientis. Montes uruntur et durant. Quid nocentes et Dei hostes? »

Id. c. 35, 11: « Illic sapiens ignis membra *urit et reficit*, carpit et nutrit. Sicut ignes fulminum corpora tangunt nec *absumunt*, sicut ignes Aetnaei montis et Vesuvi montis et ardentium ubique terrarum flagrant nec erogantur, ita poenale illud incendium non damnis ardentium pascitur, sed inexesa corporum laceratione nutritur ».

§ 16. — *Della resistenza dei Cristiani ai tormenti.*

Eccoci all'ultimo capitolo dell'Apologetica, dove il grande scrittore africano giustifica l'atteggiamento dei Cristiani, esultanti di essere perseguitati e di soffrire anche la morte per la confessione di Cristo. Tale atteggiamento era oggetto di vive censure; eran considerati i Cristiani come gente disperata e perduta. Pure gli antichi avevano celebrato invece come eroi gloriosi alcuni uomini che avevano patito, senza scomporsi, i più atroci dolori, quali un Mucio Scevola, un Attilio Regolo, ecc. Perchè han da stimarsi pazzi i Cristiani che fan lo stesso?

Del resto, conchiude Tertulliano, fate pure, o buoni governanti, contentate la plebe tormentandoci, condannandoci, uccidendoci; codesta crudeltà non servirà che ad aumentare il nostro numero; il nostro sangue è seme; il nostro esempio e l'ostinazione che ci rinfacciate, fa scuola; perchè chi ci vede e ammira, sente di dover ricercare che cosa ci sia sotto, e conosciuto vi si converte, e convertito desidera patire alla sua volta per redimere la sua vita anteriore e ottenere l'eterno premio.

Di analogo argomento, della resistenza dei Cristiani al dolore e della lotta loro contro le minaccie e i tormenti dei carnefici, discorre pure Ottavio in Minucio (capitoli 35, 8-9 e 37, 1-6). Anche per lui il soffrire non è castigo, è milizia, e non è vero che Dio abbandoni chi soffre, anzi lo assiste e a sè trae. Che bello spettacolo per Dio quando il cristiano scende in lizza col dolore e le minacce e le torture, e contro re e principi difende a testa alta la libertà della sua fede, non cedendo che a Dio, vincitore anche di chi lo condanna e uccide. Glorioso ritiensi colui che tormenti ha sostenuto con costanza; ma altrettali e peggiori soffrono col sorriso sulle labbra i fanciulli e le donnicciuole cristiane, evidentemente perchè li aiuta Iddio. In manifesta affinità di pensieri, non mancheranno riscontri di parole:

a) Tertull. c. L: « ... Victoria est... pro quo certaveris obtinere ».	Min. 37, 1: « vicit qui quod contendit obtinuit ».
b) Ibid.: « Haec desperatio et perditio penes vos in causa gloriae et famae vexillum virtutis extollunt. Mucius dexteram suam libens in ara reliquit: o sublimitas animi! Empedocles totum sese Catanensium Aetnaeis incendiis donavit: o vigor mentis! Aliqua Cartaginis conditrix rogo se secundum matrimonium dedit: o praeconium castitatis! Regulus ne unus pro multis hostibus viveret, toto corpore cruces patitur: o virum fortem et in captivitate victorem! etc. ».	Ibid. 3: « vos ipsos calamitosos viros fertis ad coelum, Mucium Scaevolam, qui cum errasset in regem perisset in hostibus nisi dexteram perdidisset. Et quot ex nostris non dextram solum sed totum corpus uri, cremari, sine ullis eiulatibus, pertulerunt, cum dimitti praesertim haberent in sua potestate! Viros cum Mucio aut cum Aquilio aut Regulo Comparo? pueri et mulierculae nostrae cruces et tormenta, feras et omnes suppliciorum terriculas inspirata patientia doloris inludunt ».

§ 17. — *Osservazioni e conclusione.*

Messoci sott'occhio ordinatamente e nel modo più compiuto possibile il materiale di raffronto fra Tertulliano e Minucio, possiamo risolvere il problema, quale dei due abbia avuto sott'occhio l'opera dell'altro.

A questo fine chi ci ha seguito fin qui voglia con noi fare due osservazioni. La prima è che in molti luoghi si trova la stessa materia trattata con ampiezza e originalità di vedute da Tertulliano, e accennata brevemente da Minucio; ad es. al § 1 *c*, come già s'è osservato, a tutta una teoria tertullianea sulla natura del male morale e sull'atteggiamento del malvagio, teoria addotta per mostrare che non era un male l'esser cristiano, corrisponde in Minucio un cenno fuggevole della stessa sentenza; così al § 2 *d*, la natura della fama o diceria è rilevata con minuziosa analisi da Tertulliano, ed è, in frase incidente, come per transenna, e con parole per sè sole non chiare, toccata da Minucio; lo stesso dicasi al § 6 *b*, sullo scheletro ligneo a forma di croce adoperato nel fabbricare gli idoli; e al § 13 *b*, sull'essere i delinquenti in massima parte pagani e d'altri brani ancora. In tutti questi casi si ha egli a pensare che Tertulliano, visto il breve cenno minuciano, n'abbia preso occasione per ampliare e a volte costruire una teoria intiera basata sull'osservazione psicologica? o non si presenta anzi spontanea l'ipotesi che Minucio abbia conosciute e fatte sue le spiegazioni tertullianee, riassumendole dov'e' credeva opportuno? A chi non parrà questo secondo processo ben più naturale del primo? Non è questo il modo comune di lavorare in opere letterarie, quando non si tratta di amplificazioni rettoriche e luoghi comuni? Chi potrà credere il rapporto inverso, se tenga conto dell'ingegno vigoroso, del ragionamento serrato e a fil di logica di Tertulliano, in comparazione dei discorsi alquanto rettorici da Minucio messi in bocca agli interlocutori del suo dialogo?

La seconda osservazione che noi vogliamo si faccia, ci conferma nell'ipotesi della priorità di Tertulliano; e questa riguarda i passi dove Minucio presenta lo stesso pensiero e la frase tertullianea, ma o in luogo meno opportuno per la concatenazione delle idee, o con aggiunta od uso di parole che alterano il concetto esagerandolo. Fin dal primo riscontro segnalato al § 1 *a*, il cenno del non volere i pagani udire pubblicamente i Cristiani desiderosi di difendersi, vien fuori poco opportunamente come argomento del non essere essi Cristiani *in angulis garruli*. Così al § 3, già s'è notata la stranezza del derivare dalle cerimonie di Giove Laziale gli usi sanguinarii di Catilina e di Bellona. Nello stesso § 3, il riscontro *f* ci dà un esempio di esagerata espressione in quel *plerique* sostituito al *quidam* di Tertulliano; come al § 4 *g*, è fuor di squadra il *frequentius*. Inesattezze pure riscontrammo al § 5 *f*, dove è attribuita ad Omero una leggenda che non gli appartiene, e al § 9 *a*, ove del demonio socratico si parla men corret-

tamente che in Tertulliano. Ma il passo più significativo è al § 9 *g*, ove poco a proposito, come già s'è rilevato, Minucio fece sua l'osservazione psicologica del timore che partorisce odio. Tali difetti dell'esposizione minuciana sono una evidente conferma della priorità tertullianea; è nella natura delle cose che l'imitatore non afferrando con precisione i concetti dello scrittore che gli serve di modello, alteri i rapporti delle idee e le renda in modo difettoso; mentre è ben più raro, se non impossibile, che un imitatore, prendendo le mosse da un lavoro altrui, ne emendi tutti i difetti, raggiungendo una precisa coerenza e spontaneità, quale spicca in Tertulliano.

Vi sono però due luoghi che paiono far contro la nostra tesi. Uno è al § 5, *b* e *d*, ove a una semplice parola o proposizione tertullianea (§ 5, 6: *consecratione;* d: *statuas... milvi et mures et araneae intelligunt*) corrisponde in Minucio una descrizione più ampia e ricca di particolari. Ma, se ben si guardi, ciò non vuol dir nulla contro la tesi che sosteniamo. Già prima si può pensare che Minucio, come per altre parti del suo dialogo prese da Cicerone e da Seneca, così per questa abbia attinto ad altra fonte oltre l'Apologetico, desumendone sia la descrizione dell'idolo che finchè vien lavorato non è Dio e lo diventa appena è consacrato dall'uomo, sia quella dei topi, delle rondini, dei ragni che rodono e fanno il nido e le ragnatele nelle statue dei templi. Ma può anche darsi che qui s'abbia a fare con una semplice amplificazione del pensiero suggerito dall'espressione di Tertulliano, amplificazione non contenente altro che osservazioni semplicissime e di dominio comune. Tanto più è probabile che tale lavoro si deva attribuire a Minucio, quanto che la caratteristica del suo stile, cioè l'uso degli asindeti trimembri con omeoteleuto, si trova qui più volte: *funditur fabricatur sculpitur; plumbatur construitur erigitur; ornatur consecratur oratur; rodunt inculcant insident; tergetis mundatis eraditis*, ecc.

L'altro punto che deve qui discutersi riguarda il fatto già segnalato al § 4, *a*, pel quale l'Ebert e molti altri conchiusero senz'altro per la priorità di Minucio, vale a dire l'errore commesso da Tertulliano completando in *Cassius Severus* il nome dello storico *Cassius* così letto da lui nelle sue fonti. Pur riconoscendo che Tertulliano ha qui commesso un errore, era proprio necessario di supporre che l'indicazione di quelle fonti storiche, Diodoro e Tallo Greci, Cassio e Cornelio Romani, egli l'avesse presa da Minucio? Si noti che il discorso si aggira intorno alla spiegazione euemeristica degli Dei pagani, e si ricercano le vicende di Saturno e di Giove per conchiuderne che co-

storo in origine erano uomini. Ora questa tesi non era solo degli apologeti cristiani, ma da secoli era di dominio comune in molte scuole filosofiche. Può dunque ben darsi che in qualche libro euemeristico del primo o del secondo secolo dell'era volgare già si citassero Diodoro Siculo e Tallo, Cassio e Cornelio Nipote, e anche Varrone, a conferma della dottrina; può essere che la citazione di quei nomi fosse diventata come un luogo comune; tant' è vero che un secolo dopo Tertulliano, ancor la ripete con poche varianti Lattanzio [1]. Questo è l'unico punto in cui ritengo vera l'ipotesi di una fonte comune anteriore a Tertulliano e Minucio. Il che se si ammette, l'errore di Tertulliano non dice più nulla a favore della priorità di Minucio e contro la tesi inversa da noi propugnata. Da questa stessa fonte euemeristica potrebbero supporsi derivati i particolari minuciani che sopra avvertimmo non trovarsi in Tertulliano, come pure ne derivarono le tradizioni simili a quella che si legge nel *De origine gentis Romanae* (1, 2) e nei breviari storici concernenti le origini di Roma [2].

Sia dunque lecito di conchiudere che l'Ottavio di Minucio è posteriore all'Apologetico; di non molto forse, se al tempo della sua composizione era ancora sì viva la memoria dell'oratore Frontone da ricordarlo nel modo che fanno i due interlocutori del dialogo (cap. 9: *Cirtensis noster*, e cap. 31: *Fronto tuus*). Non andarono forse errati quelli che supposero composto il dialogo nel primo o al più nel secondo decennio del terzo secolo, come certo l'Apologetico è degli ultimi anni del secondo.

[1] *Inst.* 1, 13: *omnes ergo non tantum poetae sed historiarum quoque ac rerum antiquarum scriptores hominem fuisse consentiunt* [*Saturnum*]. *Qui res eius in Italia gestas prodiderunt, Graeci Diodorus et Thallus, Latini Nepos et Cassius et Varro...*

[2] V. il *Minucio* del Waltzing, pag. 204.

XV.

DEL CONCETTO DELLA STORIA DELLA PEDAGOGIA
COME PARTE INDUTTIVA DELLA SCIENZA DELL'EDUCAZIONE.

Comunicazione del prof. GIACOMO TAURO.

Attenendomi strettamente ai limiti di tempo concessimi, mi permetto di esporre, per sommi capi, le idee principali che sono involte nella comunicazione che ho l'onore di presentare al Congresso, allo scopo di addivenire alla formulazione di alcune proposte che mi sembrano importanti per l'avvenire dell' insegnamento dell' Enciclopedia pedagogica negli Istituti superiori.

Io intendo dimostrare la necessità dello studio della storia della Pedagogia e della Legislazione scolastica comparata, come parte induttiva della Scienza dell'Educazione: idea che già venne propugnata in Italia da un nobile spirito troppo presto rapito alla Scienza ed all' insegnamento: da *Pietro Siciliani.*

La storia della Pedagogia non è un ornamento della vera e sostanziale Pedagogia, come alcuni vorrebbero; ma, come la storia della filosofia — e l' ha dimostrato qui ancor ieri l' illustre professore Alessandro Chiappelli nella sua dotta comunicazione — è la introduzione alla filosofia, perchè narra l'evoluzione storica di questa, e ne prepara la più sicura formula odierna, così la storia della pedagogia è parte organica ed integrante della Scienza dell'Educazione, ne è la parte introduttiva, perchè l'educazione è un fatto necessario della convivenza sociale, la quale ha, per caratteristica fondamentale, la storicità, essendo compresa in un continuo divenire, in modo che il presente è figlio del passato e padre dell'avvenire e non si può comprendere se rimane staccato dai precedenti da cui è uscito.

Lo stato attuale dell'educazione non può essere inteso, se non si conoscono gli stadi anteriori, attraverso i quali essa è passata, e le cause ed i fattori che hanno prodotto il suo sviluppo.

Ma la storia della Pedagogia potrà a giusta ragione aspirare a divenire la parte induttiva della Scienza dell'Educazione, quando, sul fondamento della dottrina dell'Evoluzione, verrà considerata come la storia degli elementi dei gradi evolutivi del fatto educativo dagli strati più bassi dell'istinto educativo presso gli animali ed i selvaggi ai gradi più alti del fatto etico dell'educazione attuantesi metodicamente nella forma più evoluta dell'educazione stessa, che è la scuola.

Infatti il concetto generale di educazione da una parte è una derivazione della filosofia pratica, dall'altra è la conseguenza della generalizzazione dei concetti parziali dell'educazione nelle varie epoche e presso i diversi popoli.

L'etica filosofica indica e lumeggia il fine dell'esistenza umana dal quale il fine della educazione deriva. Presso i diversi popoli nelle varie epoche esistono concetti parziali dell'educazione che insieme riuniti, collegati e confrontati, danno origine ad un concetto generale del contenuto dell'educazione stessa.

Il fine dell'Educazione quindi vien determinato deduttivamente, il contenuto induttivamente.

In qual modo, in quali confini, sotto quali aspetti, la storia dell'educazione può determinare il concetto ed il contenuto dell'Educazione?

Vi sono diversi modi d'intendere la storia della Pedagogia, secondo il significato attribuito alla parola *Pedagogia*, la quale può essere variamente intesa.

Il significato più ristretto attribuitole è quello di sistema e quindi Storia della Pedagogia equivale a storia di sistemi pedagogici. Ma, poichè nel sistema si deve distinguere la parte formale dalla parte materiale o reale, e vi sono sistemi elaboratamente svolti nella parte formale e sistemi formalmente evoluti, dobbiamo convenire in questo: che i primi rappresentano il perfezionamento logico del pensiero rispetto ad un oggetto; gli altri possono essere sempre formalmente elaborati da dotti e da eruditi, ordinando secondo certe forme riassuntive prospettiche o sistematiche, le idee pedagogiche di qualche pensatore. Di questi lavori sono esempio il libro recente del prof. A. Pinloche di Parigi sul Pestalozzi e quello riassuntivo del nostro Valdarnini sul Gioberti. Solamente dalla seconda metà del secolo XVIII — ne aveva però dato già prima l'esempio il Comenius, come ha recentemente dimostrato il nostro Faggi — s'incominciò ad introdurre nell'insegnamento universitario e nella compilazione dei libri il tentativo di ridurre l'Enciclopedia del sapere pedagogico risultante da cognizione filosofiche,

scolastiche e politico-sociali, a forme sistematiche. E Federico Herbart in Germania, il Rosmini ed il Rayneri in Italia tentarono per primi di dare ordinamento sistematico alle cognizioni che cadono nel territorio dell'educazione e della forma più scientifica di questa che è la scuola. Si possono avere storie dell'una e dell'altra specie di sistemi pedagogici. Vi possono cioè essere storie di sistemi di Pedagogia elaborati e svolti dai loro autori e storie di sistemi di Pedagogia non formalmente elaborati, ma accennati in lavori monografici. Questi ultimi possono assumere il nome di dottrina. Così accanto alla storia dei sistemi di Pedagogia noi possiamo avere la storia delle dottrine pedagogiche. Ma le dottrine possono essere o del tutto svolte o appena e fugacemente accennate. Nel primo caso la storia della Pedagogia si limiterà all'esposizione delle dottrine pedagogiche, nell'altro abbraccerà anche quello delle idee. Ma, poichè le idee non cascano dal cielo, ma ogni dottrina, ogni idea non rappresenta che l'ombreggiatura di un fatto, così dietro la storia delle dottrine pedagogiche risiederà sempre quella dei fatti educativi. Quindi nella storia della Pedagogia noi possiamo comprendere la storia dei sistemi di Pedagogia, la storia delle dottrine pedagogiche, quella delle idee educative e finalmente la storia del fatto dell'Educazione.

Insomma, come l'educazione è fatto, costume, bisogno domestico e sociale, e può dare origine ad un'arte, ad idee, a dottrine, a precetti, a sistemi, così la Storia della Scienza dell'Educazione può comprendere o tutti i gradi del fatto e del concetto dell'Educazione, o solamente alcuni di essi. La più ampia comprensione che può esser data alla storia della Pedagogia è quella la quale studia l'Educazione in tutti i suoi aspetti, come fatto e come concetto, come idea e come dottrina, e mostra i rapporti che intercedono fra i diversi gradi dell'osservazione e dello studio del fatto dell'Educazione. Un tal concetto è il più ampio, ma anche il più comprensivo, il più organico, perchè rappresenta l'educazione come un vero organismo. La storia della Pedagogia, secondo il nostro modo di vedere, è la storia dei fattori, degli elementi del fatto educativo, fatto naturale e necessario che segue quello della riproduzione ed è istintivo negli animali e nei selvaggi e si trasforma gradualmente in fatto cosciente ed etico negli uomini, ed assume contenuto, ambito e processi diversissimi, fatto eminentemente sociale e storico, indispensabile ad ogni convivenza sociale e che dà origine, per cause diverse e molteplici, ad una serie di istituzioni, fra le quali, prima fra tutte, la scuola. Ma la storia della Scuola è soltanto la storia di una forma dell'educazione, che certamente è la più

evoluta, ma non è la sola, nè la fondamentale. La storia degli istituti, delle leggi, dei fatti scolastici, quella insomma che vien denominata la storia della Pedagogia praticata, non è soltanto la storia di una parte della Pedagogia, contro la quale si eleva la Pedagogia professata, ma è anche la storia di una forma del fatto dell'Educazione, che è andata acquistando man mano importanza in virtù della socializzazione del servizio educativo. Ma, come la storia della Scuola non è tutta la storia della Pedagogia, ma solo una piccola parte, così la stessa non si può intendere, senza la storia delle altre forme non che degli altri elementi del fatto educativo.

La scuola si fonda su presupposti economici che non possono essere trascurati, come in fondo ad ogni sistema di educazione vi sono veri presupposti economici. E per questo riguardo la storia della Scuola in particolare e quella dell'Educazione in generale, sono subordinate alla storia economica, essendo le condizioni economiche l'inevitabile sottostrato di ogni convivenza sociale ed il propulsore recondito di ciascun fatto e quindi di ogni progresso umano.

L'obbietto della storia della Pedagogia, intesa in senso lato, è adunque, secondo noi, lo studio dello sviluppo di tutta la vita sociale, in ordine al fatto della formazione degl'individui. E solamente così intesa la storia della Pedagogia dà un'idea esatta dell'organismo dell'Educazione, come fatto e come concetto.

Un concetto integrale dell'Educazione può, secondo noi, essere indotto dalla storia dell'educazione. soltanto quando la storia è considerata come un organismo di fatti gli uni dagli altri svolgentisi.

La storia dell'Educazione rifatta dalla dottrina dell'evoluzione può, nello studio dello svolgimento del fatto educativo, ricercare i principî ed il concetto generale dell'educazione, che in tal modo diventa un corollario dell'evoluzione dell'Educazione stessa di cui i limiti vengono indicati dalla dottrina dell'evoluzione, come per primo intuì in Italia un poderoso intelletto: Andrea Angiulli; e svolse in Germania, nell'armonia d'una dottrina filosofica genialmente rinnovata, un illustre pedagogista, Gustavo Adolfo Lindner, ed in Francia accettò primo Alfredo Espinas ed illustrò poi un dotto antropologo, il compianto Carlo Letourneau e svolge ora in America, fra gli altri, il prof. Ira Howerth dell'Università di Chicago.

Il Letourneau, con l'esempio d'un libro importantissimo, mostrò come noi, per mezzo della storia e della preistoria, quale ci viene rivelata dalla etnografia comparata, possiamo risalire sino alle origini della Pedagogia ed osservare lo svolgimento del fatto dell'educazione

nella serie delle razze umane, seguendo l'ordine gerarchico della loro classificazione, che corrisponde abbastanza bene alle serie evolutive delle epoche sociologiche.

Ognuna di queste epoche ha avuto la sua maniera d'intendere l'educazione; ed è mediante lo studio di queste, che noi possiamo pervenire, con processo induttivo, alla formazione d'un concetto generale dell'Educazione, alla luce della dottrina scientifica dell'evoluzione che illumina la storia del mondo.

Ma, per ottenere una completa e precisa constatazione e descrizione dei fatti educativi, non basta l'osservazione storica del passato: occorre l'osservazione diretta ed immediata del presente come anello di congiunzione tra il passato e l'avvenire. E quindi necessario complemento della storia delle istituzioni scolastiche è lo studio della Legislazione scolastica comparata, complemento della storia della Educazione, l'osservazione comparativa dell'evoluzione dell'educazione presso i diversi popoli, e complemento della storia delle dottrine pedagogiche, lo studio delle varie correnti della Pedagogia contemporanea nelle diverse nazioni.

Così il passato si termina nel presente, i fatti superati si legano con gli attuali ed innanzi allo studioso si presenta la visione integrale della realtà passata e presente del territorio dell'educazione, che è il campo di osservazione, dal quale si possono, con processo induttivo di astrazione e di generalizzazione, ricavare i principî generali della Educazione. E però alla storia della Pedagogia, integrata nella storia dell'Educazione e con quella della scuola, si unisce, come necessario complemento, la statistica — come rappresentazione reale del presente — cioè, l'osservazione reale dello stato attuale, per mezzo soprattutto della legislazione scolastica comparata. La statistica — ben dice il Lindner — rappresenta le linee d'incontro del passato col presente e rende possibile una completa e retta idea dell'attuale stato dell'Educazione. La statistica — questa più nobile forma dell'esperienza pedagogica — allarga lo sguardo da un unico avvenimento su tutto l'ambito del territorio dell'Educazione e ne risulta quindi una esperienza concentrata. E la storia e la statistica vengono rischiarate e completate dalla pedagogia etnografica, la quale studia le condizioni delle diverse razze barbare e semi-civilizzate sparse sulla terra, facendoci in questo modo conoscere ampiamente, con la diversità di queste, gli stadî che furono progressivamente trascorsi dai popoli civili e porgendo lume a quel nuovo ramo della Pedagogia che si propone di alleviare le miserie

di quegl' infelici, nei quali si manifestarono segni evidenti di arresti di sviluppo, cioè, della Pedagogia riparatrice.

Alcune deviazioni della natura fisio-psichica dell'educando, le quali possono essere corrette soltanto da forme speciali di educazione, non possono essere comprese senza l'esame dei gradi del fatto evolutivo dell'educazione nelle diverse razze umane. Senza questo esame minuto e scrupoloso, nè la vera natura del fatto educativo viene intesa, nè vengono poste basi solide e granitiche ad una qualsiasi dottrina scientifica dell'educazione.

E però è nello studio dell'evoluzione dell'educazione nelle diverse razze umane, il fondamento induttivo della dottrina scientifica dell'Educazione. Di qui l'importanza dello studio della evoluzione dell'Educazione, fatto col sussidio dell'etnografia comparata, della storia della scuola, delle dottrine pedagogiche e della legislazione scolastica comparata.

Ho proceduto sin qui per larghi e sommarî cenni nell'intento di dimostrare l'importanza ed il valore della storia della Pedagogia. Ma lo scopo propostomi con la presente comunicazione non era tanto teorico quanto pratico.

Non si tratta soltanto di dichiarare il valore teorico della storia della Scienza dell'Educazione, quanto di mostrarne l'importanza pratica negl' insegnamenti superiori, affinchè nei principali Atenei delle varie nazioni civili sia dato all'enciclopedia pedagogica nelle varie sue parti (filosofia dell' Educazione, storia della Pedagogia, legislazione scolastica comparata, pedagogia emendatrice, antropologia pedagogica, ecc.) il posto che le spetta e che occupa nelle due terre classiche della Pedagogia: l'America del Nord e la Germania.

Termino quindi la mia relazione, presentando alcune proposte pratiche, nella speranza che vorranno esser prese in considerazione dagli autorevoli membri della Sezione, cui ho l'onore di appartenere:

1° Riconosciuta l'importanza della storia della Pedagogia in sè e come parte induttiva della Scienza dell' Educazione, si fanno voti affinchè nelle principali Università del Regno siano istituite cattedre speciali di storia della Pedagogia. Ad illustrare questa proposta in un Congresso internazionale si ricorda a titolo d'onore che la prima cattedra di storia della Pedagogia nelle Università europee venne istituita nel 1879 in Inghilterra all' Università di Cambridge, di cui fu incaricato il prof. Roberto Herbert Quick, noto per un dotto libro « Saggi sui riformatori dell'Educazione ».

2° Riconosciuta l'importanza dello studio delle legislazione scolastica comparata, come necessario complemento della Storia della Pedagogia, si fanno voti affinchè si istituiscano nelle capitali dei principali Stati civili, che ancora non l'hanno, uffici internazionali di Legislazione scolastica comparata, con speciali *riviste* per la esposizione delle leggi scolastiche che si vanno emanando nelle diverse nazioni.

3° Ricordato che uno dei primi Musei di Educazione ed Istruzione venne fondato in Roma, per opera e merito di Ruggiero Bonghi, e che dopo di esso furono poi istituiti nelle Capitali delle altre nazioni civili Musei consimili, dovunque fiorenti, i quali esercitarono importantissime funzioni, si fanno vivi voti, affinchè sia ricostituito nella Capitale del Regno italiano il Museo Pedagogico, ideato dalla mente geniale del compianto Ruggiero Bonghi.

4° Si fanno voti affinchè i Governi promuovano con i mezzi più acconci gli studî di storia della legislazione scolastica comparata e permettano agli studiosi quello scambio internazionale di notizie e di informazioni scolastiche che tanto giova agli studi positivi intorno alla dottrina della scuola ed ai miglioramenti che si possono introdurre negli ordinamenti scolastici delle varie nazioni.

5° Ed infine si fanno voti che in ogni nazione vengano istituite — ad imitazione p. es.: della Francia per merito di Gabriele Compayré e degli Stati Uniti per merito del prof. Nicola Murray Butler della Columbia University — collezioni popolari di monografie consacrate ai grandi educatori di tutti i tempi e di tutte le nazioni non solo per far rivivere nella loro fisionomia morale, nel loro pensiero e nelle loro azioni, nelle loro teorie, come nei loro metodi, tutti coloro che potentemente hanno contribuito a promuovere l'Istruzione e l'Educazione dell'umanità, ma anche, affinchè, dal confronto di pensieri di diversi tempi, venga meglio preparata la soluzione dei problemi pedagogici che si presentano all'alba del secolo XX.

XVI.

LA FILOSOFIA A NAPOLI DOPO G. B. VICO (1750-1850).

Comunicazione del prof. GIOVANNI GENTILE.

---

1. Nel 1743 A. Genovesi cominciò a pubblicare in Napoli i suoi *Elementa metaphysicae*. Nel 1744 morì G. B. Vico. Questi aveva avuto due profonde intuizioni fondamentali: una intorno alla potenza costruttiva dello spirito, per cui anticipò il principio del soggettivismo kantiano; l'altra intorno al concetto dell'assoluto come sviluppo nella natura e nel pensiero, per cui anticipò il principio della nuova metafisica dimostrata dalla *Logica* di Hegel. Ne' suoi Elementi di metafisica il Genovesi invece si mostra seguace di un incoerente sincretismo, in cui la monadologia leibniziana s'accoppia con l'empirismo di Locke. Così la tradizione del grande pensiero di Vico è spenta sul nascere, e finita con l'uomo che nella solitaria meditazione del diritto, anzi di tutto lo spirito come vive nella storia, aveva attinto una forza speculativa che lo pose al di sopra e fuori del tempo suo, episodio solenne nella storia del pensiero italiano. Gl' interpetri del pensiero di Vico non furono nè i suoi coetanei, nè i suoi immediati successori nella filosofia italiana in genere e napoletana in ispecie. La vera interpetrazione cominciò in Germania col Jacobi [1], dopo Kant, e fu compiuta in Italia in quel fervore di pensiero nuovo, che venne suscitato dall' hegelismo, da Bertrando Spaventa [2].

[1] Vedi lo scritto *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811), in *Werke*, Leipzig, 1816, III, 352. Sul kantismo vichiano cfr. specialmente Tocco, *Descartes jugé par Vico* in *Revue de métaphysique et de morale* del luglio 1896, pp. 568-72, e gli scritti da me citati nel *Discorso* premesso agli *Scritti filosofici*, di B. SPAVENTA, Napoli, 1901, p. LXXXV.

[2] Vedi gli *Scritti* cit., pp. LXXXIV-LXXXIX, 139-45, 303 e segg.

2. Tra Vico e Spaventa — i cui primi scritti cadono attorno al 1850, — per tutto un secolo, c'è un'interruzione nello sviluppo dell'idealismo iniziato dalle opere di Vico; nella quale il pensiero napoletano si appropria ed elabora per conto suo la moderna filosofia europea. Questo movimento, che riempie tutto il secolo che va dalla metà del secolo XVIII alla metà del XIX, può essere designato dai nomi dei due pensatori che aprono e chiudono tale periodo, *Dal Genovesi al Galluppi*. E così appunto s'intitola la monografia, nella quale ho cercato d'illustrare tutti gli studi speculativi più notevoli di cotesto periodo [1].

Può recar meraviglia, che la ricerca sia così limitata dentro i brevi confini di spazio accennati dai nomi stessi del Genovesi e del Galluppi, e corrispondenti ai confini del reame di Napoli. Ma chi ponga mente alle condizioni d'Italia per tutto il tempo del dominio borbonico, alle profonde differenze civili e politiche e letterarie, in una parola, storiche, tra la meridional parte e il resto della penisola, troverà ovvia e storicamente esatta la linea da me tracciata intorno ai pensatori che ho studiati e considerati come formanti una speciale serie storica a sè.

3. Pel carattere generale della loro filosofia questi pensatori costituiscono una continuata corrente di empirismo, a cominciare dal Genovesi stesso, in cui ben presto il principio critico dominante nell'empirismo lockiano corrode ogni concetto metafisico, fino ad Ottavio Colecchi (1773-1847), filosofo abruzzese pochissimo noto — benchè i suoi scritti consacrati all'interpretazione di Kant, quelli specialmente relativi alla filosofia pratica, possano ancora esser letti con profitto — il quale, pur combattendo la « filosofia dell'esperienza » del Galluppi dal punto di vista del kantismo, insiste tuttavia su talune correzioni ch'ei vorrebbe apportare alla *Critica della ragion pura* in un senso decisamente empirico-oggettivo.

Ma tutti questi empiristi si potrebbero dividere in due generazioni [2]: una di *ideologi* e l'altra di *criticisti;* e tra mezzo a queste un gruppo di seguaci della filosofia scozzese e di eclettici. Tra gl'ideologi scrittori come Melchiore Delfico (1744-1835), Pasquale Borrelli

[1] *Studi di letteratura, storia, filosofia*, pubbl. da B. Croce, vol. I (Napoli, Edizione della *Critica*, 1903).

[2] Due generazioni, se si bada alla data di pubblicazione delle opere di questi filosofi e al tempo dell'influenza da essi esercitata; giacchè per la nascita due degli ideologi furono più giovani dei criticisti.

(1782-1849) e Francesco Paolo Bozzelli (1786-1864) meritano certamente di esser posti accanto agl'ideologi contemporanei francesi, ai Cabanis, ai Destutt de Tracy, coi quali essi formano quasi una sola famiglia, rispecchiandone spesso il pensiero pur senza ripeterlo. Anzi il Borrelli e il Bozzelli stanno, l'uno per la sua genealogia del pensiero (com'ei chiamava la sua filosofia dello spirito) e per la sua critica di Kant, e l'altro pel suo tentativo di morale intellettualistico-utilitaria, al di sopra dei francesi; il cui valore nondimeno fu giustamente rivendicato nella storia della filosofia dall'ottima monografia del professore F. Picavet su *Les idéologues* pubblicata nel 1891. Una pari rivendicazione in pro' dei confratelli italiani vuol essere in parte il mio lavoro, mercè una larga notizia e uno schiarimento delle loro dottrine. onde ci son rimasti documenti notevolissimi in libri ed opuscoli estremamente rari, nelle riviste del tempo e in manoscritti ancora inediti.

4. In mezzo alle due generazioni alcuni pensatori levano la voce contro le tendenze materialistiche, palesi o nascoste, proprie del pensiero speculativo di questi ideologi, traendo autorità e argomenti dalla filosofia del senso comune del Reid o dall'eclettico spiritualismo del Cousin e della sua scuola. Non hanno nessuna originalità di dottrine: ma con le loro esposizioni e coi loro commenti di molti libri francesi, eco, per quanto fioca, di celebri filosofie europee, valgono a suscitare o promuovere un moto di studi e di partecipazione al lavoro filosofico straniero, onde a poco a poco si ringagliardisce la fibra del pensiero napoletano, e si prepara una scuola di veramente alto e libero filosofare: da cui uscirà l'estetica di Francesco De Sanctis e la metafisica e la storia della filosofia di Bertrando Spaventa. Per questa parte la mia monografia studia molti mediocri, testimoni di cotesta preparazione al risveglio filosofico posteriore.

5. Nella seconda generazione campeggiano due figure principali: P. Galluppi e O. Colecchi: due kantiani, di cui si può dire che la vita speculativa si consumi tutta nella meditazione del criticismo. Ed entrambi riescono per due vie opposte al medesimo risultato, che è di accettarlo sostanzialmente e di farne penetrare profondamente lo spirito nella filosofia del loro paese. Il Galluppi combatte sempre, o quasi sempre, un Kant immaginario con le armi del Kant reale; e il Colecchi combatte con le armi stesse un immaginario Galluppi, o almeno un Galluppi che non è il vero, poichè non vede di lui che la dichiarata opposizione al kantismo, e non scorge mai il valore intrinseco delle dottrine da lui professate. Dalla curiosa situazione di questi due

pensatori, che genera altre false posizioni nella filosofia italiana successiva, nascono, com'è agevole pensare, due conseguenze: 1° che la scuola dei galluppiani continuerà a combattere Kant e tutta la filosofia tedesca posteriore, sempre meglio conosciuta in grazia dell'influsso francese già accennato; 2° che la scuola del Colecchi e dei tedescheggianti continuerà per un pezzo a disconoscere il vero valore del pensiero del Galluppi e di quella filosofia italiana, che da lui prende le mosse — ossia della rosminiana e giobertiana.

6. Se da queste ricerche si sottrae la parte che concerne il Genovesi e il Galluppi, si può dire che esse scoprano una regione presso che sconosciuta nel campo della filosofia moderna. E poichè anche del Genovesi e del Galluppi questo studio analitico della serie in cui essi rientrano, pone sotto una luce in parte nuova e in parte più chiara il significato e il valore, può pure affermarsi, che l'insieme di queste ricerche colmi una lacuna nella storia della filosofia italiana, anzi della europea. Vico, infatti, e l'interpetrazione di Vico, i due termini al cui intervallo coteste ricerche si riferiscono, non sono due capitoli della storia della filosofia italiana, ma due capitoli della storia della filosofia europea; ed è difetto gravissimo quello che può notarsi in proposito in tutte le recenti storie straniere della filosofia moderna. A. Genovesi, M. Delfico, P. Borrelli, F. P. Bozzelli, P. Galluppi e O. Colecchi sono nomi ai quali, una volta conosciuti gli scritti a cui sono legati, devesi pur trovare un posto, e non degl'infimi, nel quadro degli ultimi tentativi dell'empirismo naturalistico e materialistico del secolo XVIII e delle feconde discussioni suscitate dalle *Critiche* di Kant in ogni paese civile.

XVII.

IL MOMENTO STORICO DELL' EDUCAZIONE FISICA.

Comunicazione del prof. MICHELANGELO JERACE.

Non qui, in questo Consesso di dotti, dove si è dato convegno la parte più eletta del pensiero delle nazioni civili, io dirò della Ginnastica che formò la *Venere di Milo* e l'*Apoxioménos*, e che fece le sue prove a Maratona e alle Termopili, a Salamina ed a Platea; come non dirò della Ginnastica del *Campo di Marte*, che temprò i legionarî conquistatori del mondo.

Già in una mia relazione, che ho avuto l'onore di presentare a questo Congresso, ho trattato diffusamente delle origini della educazione fisica e della evoluzione storica della Ginnastica educativa in Italia.

Sembrava vagheggiamento astratto il pensiero maturato dalla mente poderosa di Francesco De Sanctis, ma il convincimento che la Ginnastica educativa avesse in sè i migliori elementi di utilità individuale e sociale, portò, di poi, la sua efficacia in una gioventù fiera e rigogliosa; e l'azione che si svolge nel Piemonte attorno a Rodolfo Obermann, il ginnasiarca ardente, e al Ricardi di Netro, l'apostolo tenace dell'educazione fisica, in uno slancio mirabile di fede patriottica, segna il principio della nostra evoluzione educativa.

Agli apostoli dell'azione si uniscono, in nobile gara, gli apostoli dell'idea, e uomini egregi e pedagogisti insigni, come Lorenzo Valeri, Felice Romani, l'abate Aporti, il Rayneri, il Boncompagni ed altri, dedicano i primi loro scritti a fecondare il germe della nuova disciplina.

Trent'anni or sono la Ginnastica era considerata come arte pericolosa da istrioni: la tenacia e l'amor patrio di uomini valorosi ne hanno fatto una istituzione educativa; la storia le ha dedicato una delle più belle pagine del risorgimento nazionale — poichè nelle palestre si agguerrirono i primi soldati dell'Indipendenza. La pedagogia

le ha dato il primo posto tra le leggi educative che reggono la scuola; la scienza ne ha formato la base del benessere umano.

Molto si è fatto, dunque, perchè l'istituzione ebbe interpreti sapienti e tenaci.

Omai la Ginnastica non è il privilegio di un solo Stato, ma il bene comune di tutti i popoli di moderno incivilimento. Essa affratella le genti d'ogni paese, nelle feste marziali della giovinezza, e diffonde il suo vigore benefico su tutta l'umanità; rompe i confini tra Stato e Stato, tra nazione e nazione, e tutti abbraccia in un amplesso di amore e di pace.

Il pensiero che un voto solenne parta da questo alto Consesso a riaffermare l'importanza sociale della educazione fisica nel benessere delle nazioni e nella solidarietà umana, ha dato appunto argomento a questa brevissima comunicazione.

Ma l'educazione fisica subisce in questi ultimi tempi come una crisi febbrile, nel presentimento di una fatale evoluzione. E questa crisi, donde si sprigionano con violenza inusitata gli sforzi, che sembrano di una vitalità esuberante, di adolescenti e di adulti, in una promiscuità ripugnante al senso educativo e morale, caratterizza il momento storico.

L'ultimo periodo, che ha per buona fortuna tutti i caratteri di un periodo di transizione, svolge e precipita principio ed azione in un travolgimento turbinoso dello spirito educativo, senza alcuna finalità determinata, ma con effetti evidenti e sempre più esiziali alla causa della educazione.

È un succedersi incalzante di *tours de force*, di gare strepitose, di corse sfrenate, di lotte atletiche insane, in cui le leggi educative e fisiologiche son travolte da un insaziabile spirito di conquista.

Non dà salute e non dà vigoria il movimento cieco e brutale che con tanta vuota seduzione turbina attorno alla forze fittizie e nevrotiche della crescente generazione.

La coltura della forza per la forza, lo afferma un grande francese — il Demeny — è cosa insignificante, quando non diviene addirittura nociva ed immorale: la forza non è tutto, l'idea che la dirige è per lo meno importante quanto la forza stessa: questa, senza l'idea, è il muscolo senza il cervello.

L'educazione fisica dev'essere meglio compresa; è il complemento necessario dell'educazione intellettuale e morale, ma essa non dev'essere coltivata esclusivamente. Pochi atleti non renderanno giammai alle nazioni i servigi di una popolazione feconda, disciplinata, resistente

alle fatiche, allenata al lavoro, sicura nella sue forze e sostenuta da un ideale d'intelligenza e di moralità.

È anche il pensiero d'un pedagogista italiano — il De Dominicis — che la frase spenceriana: « pensiamo prima a fare dell'uomo un buon animale », sia senza senso; il buon animale umano è l'uomo buono, è il buon e colto cittadino.

Un fisiologismo astratto non riuscirebbe meno nocevole dell'ascetismo: e se questo ci toglieva alla terra e alla carne, quello ci consacrerebbe alla massa dei muscoli e alla forza isolata e bruta.

E del resto, quanti buoni animali non piegano la loro forza brutale alla resistenza della forza, non meno potente, dello spirito!

L'educazione fisica e la Ginnastica educativa son divenute oggetto di aride e facili affermazioni teoriche, assottigliando in un vano tentativo di dilettantismo sportivo ciò che dev'essere la scuola educatrice di disciplina morale e materiale, nella quale si esprima l'anima della patria e si fecondino, coi germi del patriottismo, sentimenti umanitari, e, con la resistenza della fibra, si prepari l'uomo per la società.

Gli *sports* atletici hanno arrecato grave danno alla causa della educazione fisica, ingenerando falsi convincimenti e con essa confondendosi, mentre non ne rappresentano che la degenerazione.

Già il Kipling, il poeta imperialista inglese, si scagliò con una requisitoria violenta contro le esagerazioni sportive. Giunge ultima, come un monito, grave e solenne, la parola del filosofo ottuagenario — Erberto Spencer — il quale, agitato da un nuovo convincimento, col coraggio che gli conferiva la sua autorità, dettò un fiero e pungente testamento filosofico. Un testamento che sconvolge tutto un passato e condanna, con sincerità patriottica, quello che, da lui stesso incoraggiato, fu finora il maggior vanto della sua patria: l'indirizzo educativo, già portato ad esempio dai maggiori scienziati e letterati: il Demolins in Francia, il nostro Mosso in Italia.

Tra i segni da cui apparisce questa decadenza lo Spencer pone principalmente il culto dell'*atletismo*, la risurrezione degli *sports* brutali, il dominio della *boxe;* tutte queste manifestazioni di istinti barbarici che s'impongono e trionfano su quelle che sono le vere conquiste della civiltà; conquiste formulate nelle recenti opere, sull'educazione fisica, dei più competenti scienziati e pedagogisti: l'Harvey nella stessa Inghilterra; il Cooreman e il Lefebure nel Belgio; il Demeny, il Lagrange, il Merey e il Tissié in Francia; il Törngren, il Balck edil Kumlien in Isvezia; il Nawroth in Germania; il Fraguas in Ispagna; il Valletti, il Mosso, il Baumann, il D'Alfonso, il De Dominicis ed altri in Italia.

Questi valorosi, che rappresentano la maggiore autorità scientifica e tecnica, ci richiamano, con lo Spencer, alle sane leggi della educazione fisica, tra i confini della civiltà e della temperanza.

S'impone, dunque, la necessità di porre argine all'invasione delle ultime tendenze, costringendo nel loro àmbito naturale e razionale le diverse forme di attività fisiche, sicchè l'azione educativa, nell'equilibrio dell'anima col corpo, ne scaturisca e si delinei netta e definita e da tutte le altre si distingua per i suoi essenziali caratteri, che dalla scienza e dalla pedagogia traggono la loro incontestata superiorità.

Alla scuola e alla Ginnastica scolastica principalmente è commesso questo alto còmpito di rigenerazione: poichè — è anche il vaticinio del De Dominicis — è vano sperare che possa oggi attuarsi l'educazione fisiologica senza l'opera diretta della scuola e senza tener conto delle altre forme di coltura necessarie all'uomo e al cittadino. Solo la scuola ha virtù di persistenza: essa guida l'uomo al suo perfezionamento individuale, non solo, ma anche alla sua destinazione nel mondo.

Voi, o Signori, che avete il dominio intellettuale e morale delle masse, stringetevi in una valida cooperazione di energie per diffondere e fecondare questo principio, perchè nella scuola sia dato all'educazione fisica il posto che la storia le ha assegnato, tra i fattori di civiltà e di grandezza, ed avrete aggiunto una delle più fulgide pagine alla storia dell'umanità.

XVIII.

Di due documenti inediti, relativi al medico e filosofo ebreo Jacob Mantino, messi in rapporto con lo scritto pubblicato sul Mantino stesso dal dott. David Kaufmann nella *Revue des études juives.*

Comunicazione del comm. Vittore Ravà.

Il dottore David Kaufmann ha pubblicato qualche anno addietro, nella *Revue des études juives* (¹) una memoria interessantissima sull'illustre medico e scrittore Jacob Mantino, vissuto in Italia nel secolo XVI.

In questo scritto il Kaufmann dice:

« *Il paraît aussi avoir été autorisé* (Mantino) *à faire des conférences médicales à l'Université de Bologne. Ceci paraît résulter du texte de la dédicace de Léon l'Africain* ».

Leone Africano, ebreo battezzato, compose a Bologna un vocabolario arabo-spagnolo che si conserva autografo nella biblioteca dell'Escurial; e una nota araba scritta in fine al volume è così tradotta, secondo la versione fattane dal Derembourg, che vide il codice (²):

« La traduzione di questo libro è stata terminata dall'umile servitore che l'ha composta, Giovanni Leone di Granata, un tempo chiamato Al-Hazan figlio di Mohammed, pesatore pubblico di Fez, alla fine di gennaio dell'anno 24 dell'era cristiana, che corrisponde all'anno 930 dell'era musulmana. E ciò nella città di Bologna in Italia, per uso del dotto professore, dell'illustre medico Jacob figlio di Simone Israelita ».

Sebbene il padre del nostro medico si chiamasse Samuele, molte circostanze alle quali accennano così il Derembourg come il Kaufmann, farebbero ritenere che l'opera fosse stata scritta appunto per il Man-

(¹) Vol. 27, p. 29 e segg. e p. 207 e segg.
(²) *Revue des études juives*, vol. VII, p. 284.

tino; ma non mi pare che il titolo di professore dato da Leone al suo amico (se pure la parola araba traducesi *professore* proprio nel senso ora usato), indichi in alcun modo che maestro Jacob sia stato autorizzato nel 1524, o precedentemente, a insegnare nell'Università di Bologna.

Ciò mi parrebbe anzi da escludere, poichè gli stipendii dei lettori erano pagati dal Comune, e deliberati dal Senato bolognese; e nei così detti *Partitorum*, che si conservano nell'Archivio di Stato di Bologna, nessuna deliberazione trovasi sotto la data del 1524 o degli anni precedenti, che al Mantino si riferisca.

Il Mantino peraltro fu lettore pubblico nell'archiginnasio bolognese, ma solo qualche anno dopo. Di questo non fanno menzione nè il Kaufmann nè gli altri biografi del dotto ebreo; e trattandosi di un fatto abbastanza singolare e notevole per quei tempi, tenuto conto della fede religiosa della persona, nonchè dell'importanza dello Studio di Bologna, ho ritenuto non privo d'interesse il darne notizia al Congresso, portando a sua conoscenza il testo dei due deliberati del Reggimento Bolognese che comprovano ciò senza dubbio alcuno.

Il primo suona così:

« 29 febbraio, sabato — espose il Vicelegato la mente e intenzione del Papa ch'è di provvedere di una lettura ordinaria in medicina nell'archiginnasio di Bologna, colla provvisione e il salario consueto il maestro Jacob Mantin ebreo come consta per breve di Sua Santità al sopra detto legato dato nella città di Orvieto il 7 febbraio dell'anno presente, ecc.

« E parere a lui potersi soddisfare ampiamente la volontà di Sua Beatitudine anche con minore onere della stessa città di Bologna ove si provveda il detto maestro Jacob almeno di un qualche salario; volendo perciò, ecc. essere pronti ed ossequenti alla volontà, cioè agli ordini di Sua Santità, per comando della quale il detto maestro Jacob tradusse anche dall'ebraico in latino il Vecchio Testamento ovvero Bibbia, ed essi con 14 fave bianche e 5 nere gli assegnarono, persuadendo che così si dovesse fare il detto Reverendissimo, una provvisione annua di lire 400 della corrente moneta sugli introiti delle tasse di mercatura della città di Bologna, ecc.

« da pagarsi alla prima distribuzione da spedirsi, e da continuarsi a bene placito del vicelegato e de' 40, e se non in quel tempo in cui lo stesso maestro Jacob risiedesse in Bologna » [1].

[1] Vedi nell'archivio di Stato di Bologna, *Partitorum*, vol. XVII.

La seconda deliberazione è testualmente del tenore che segue:

« 6 aprile 1528 — essendo stato ordinato che le lire 400 di provvisione da darsi al maestro Jacob Mantin ebreo per ordine del Papa descritto nella tabella, si ordina che nelle distribuzioni di ogni 3 mesi sii posto de' dottori che prima tal partito non aveva ottenuto, e sii soddisfatto così, ecc. e si dii il mandato di riscuoterle nella prima prossima distribuzione che oggi si ordina, ecc. ed in cui si paghino anche gli aumenti ai dottori, ordinato li 27 luglio 1526 che fu aggiunto alli loro salari » (1).

Da questi documenti risulta pertanto che il Mantino fu bensì chiamato, ma solo nel 1528, a insegnare nell'archiginnasio di Bologna; ed esercitò effettivamente l'ufficio, poichè con la seconda deliberazione dei 40 ordinavasi il pagamento della retribuzione che era condizionato alla effettiva dimora di maestro Jacob in Bologna.

Non può più sussistere pertanto ciò che in altro punto della monografia scrive il Kaufmann, e cioè che nei primi mesi del 1528 il Mantino avrebbe lasciato Bologna per le condizioni politiche di quel tempo per fissare la sua dimora a Venezia, dopo aver fatta breve permanenza a Verona protetto dal vescovo di quella diocesi. Il Kaufmann deduce ciò da una deliberazione del Consiglio dei X, datata appunto *23 gennaio 1528*, con la quale si concede al Mantino, per *due mesi*, di portare la berretta nera, secondo l'usanza veneta in luogo del cappello giallo imposto agli ebrei per distinguerli dai cristiani. Senonchè le deliberazioni del Consiglio dei X sono registrate secondo l'anno *di stile veneto*, che incominciava col primo marzo; e quindi la precitata concessione deve intendersi fatta il 23 gennaio non del 1528, ma del 1529 secondo l'era volgare.

Ciò del resto risulta chiaramente da alcuni passi della deliberazione stessa e dalla successione cronologica dei documenti.

Nella citata deliberazione è detto: « *e perchè le prime patente non hanno avuto lo integro effecto* per esser stato el dito fisico assente a Bologna, e nuovamente qui venuto come ora è sta riferito, ghe siano prorogate le patente per i doi mesi ».

Se si trattasse dunque del 23 gennaio 1528, dovrebbe esistere una prima concessione, *anteriore;* ma di questa non vi è traccia.

Troviamo invece fra i documenti (riportati in appendice allo scritto del Kaufmann) una deliberazione del Consiglio dei X del 22 no-

(1) *Partitorum*, vol. XVII.

vembre 1528, con la quale si concede *a maestro Jacob di poter portare la baretta negra per doi mesi, abitando però in ghetto:* e ciò:

Ad requisitionem et instantiam efficacem Reverendi episcopi de Auranges oratoris Regis cristianissimi.

Il Kaufmann registra questa deliberazione come posteriore all'altra, ma invece è anteriore ed è evidentemente la prima delle concessioni. Essa invero essendo fatta per due mesi, aveva bisogno di riconferma nel gennaio 1529; e tale riconferma è quella appunto segnata 23 gennaio 1528, ma secondo lo stile veneto.

Questa seconda concessione essendo pur essa bimestrale, scadeva circa alla fine di marzo 1529, e sotto la data del 17 marzo 1529 troviamo una nuova deliberazione del Consiglio dei X che proroga al Mantino il permesso, e questa volta per quattro mesi.

Giova pure notare che mentre nella concessione del 23 gennaio 1528 (stile veneto) non si accenna ad alcun raccomandante, quella invece del 28 novembre 1528 è raccomandata nientedimeno che dal vescovo d'Orange oratore del Re cristianissimo. Ora è evidente che una sì potente raccomandazione occorresse per una prima concessione piuttosto che per una conferma.

Il Kaufmann, del resto, ha preso equivoco sia per non essere stato avvertito del modo con cui computavansi gli anni nelle citate deliberazioni, sia per un errore materiale di copiatura del documento, che gli fu indicato come scritto a carta *14*[b] del Registro 51 (4) mentre invece queste carta *14*[b] non esiste; ed il documento è scritto a carta 146 del volume 51, cioè *dopo* la deliberazione del 23 novembre 1528, che trovasi segnata a carta 128 del registro stesso.

In questo modo ogni contraddizione cessa.

Maestro Jacob nel 1528 era a Bologna lettore pubblico nell'archiginnasio, e si trasferiva a Venezia solo al principio del 1529.

Poichè Jacob Mantino fu veramente uomo di grandissimo valore, protetto da tre pontefici ([1]), e tenuto in alto pregio da insigni personaggi del suo tempo ([2]), sembravami valesse la pena di far conoscere due documenti importanti che lo riguardano, e di rettificare in un punto la monografia del Dr. Kaufmann, la quale rimane non pertanto, a mio avviso, il lavoro più notevole pubblicato fin qui intorno a questo dotto Ebreo.

([1]) Leone X, Clemente VII, Paolo III.

([2]) Ercole Gonzaga, Andrea Gritti, Guido Rongone, Teodoro Trivulzio.

XIX.

BEN-STDA.

Comunicazione del prof. H. P. Chajes.

Ueber wenige Ereignisse von weltgeschichtlicher Bedeutung fliessen die Quellen so dürftig, wie über das Leben und den Tod Christi. Wenn man von den evangelischen Berichten absieht, die doch dem Historiker in gewissem Sinne als Partei- und Tendenzschriften gelten müssen, haben wir eigentlich Nichts, das auf grössere Beachtung Anspruch erheben könnte. Zeitgenössische römische Quellen schweigen sich aus, spätere beschäftigen sich mehr mit der Bewegung, als mit der Persönlichkeit, die sie eingeleitet hat. Josephus (Ant. XVIII, 3, 3) mit seinem Zeugnisse über Jesus ([1]), kommt der ernsten Forschung kaum in Betracht. Es ist daher sehr begreiflich, dass jene Männer, die der Geschichte des ersten Christentums ihre Arbeit weihen, mit grösserem oder geringeren Eifer und Erfolg das Gebiet der talmudischen Literatur durchsuchen, in der Voraussetzung, dass eine ähnliche, dem Schosse des Judentums entstammende Erscheinung, doch nicht ohne Spuren im jüdischen Schrifttume der älteren Zeit geblieben sein könne. Nun freilich muss man an die Benützung des genannten Quellen mit grösster Vorsicht herantreten.

Der Talmud ist nicht das Werk *eines* Menschen, auch nicht *einer* Periode. Es ist in diesen Schriften die Gedankenarbeit von Hunderten in Jahrhunderten niedergelegt worden. — Wir finden Männer vertreten, die älter als Jesus oder seine Zeitgenossen waren, aber auch solche, die ziemlich fünf Jhdte später und in Ländern lebten, die das Christentum kaum den Namen nach kannten. — Ausserdem ist jenes

([1]) Die Literatur hierüber bei Schürer « Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter J. Chr. » (3 Aufl. I. Bd. § 17, Anh. 2, S. 544 ff). Ant. XX. 9. 1 wird übrigens Jacobus als « *ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ* » erwähnt.

Schrifttum nicht von einheitlichem Charakter; man teilt es gemeiniglich in die Halacha und die Aggada. Die erstere, die das religiös-rituelle Leben zu regeln hat, ist — wie ein geistvoller Gelehrter treffend betonte — nicht so sehr ein Codex, eine Gesetzsammlung, als vielmehr eine Sammlung von Protocollen der gelehrten Gesellschaften jener Zeit. Die Aggada ist eine Collection von Legenden, vielfach aber von Stellen, die den Character unserer Predigten tragen. Nun wird es wol heutzutage keinem Menschen beifallen, die Produkte eines noch so gefeierten Kanzelredners als Geschichtsquellen anzusehen, um so zurückhaltender muss man jenen des Altertums gegenüber sein, die, so unschätzbar ihr culturhistorischer Wert auch sein mag, für die Geschichte nur äusserst vorsichtig verwertet werden können. Wir dürften immerhin sicherer auftreten können, insoweit wir *halachischen* Boden unter den Füssen haben; hier fühlen wir uns doch halbwegs frei von jener Atmosphäre der phantastischen Ausschmückung und Tendenzmalerei, die nun einmal im Wesen der Predigt liegt. Allerdings müssten wir auch — annähernd wenigstens — vom Alter jener Mitteilungen unterrichtet sein, das dann nicht allzusehr vom Zeitalter, das uns beschäftigt, entfernt sein darf.

In der Tat glaubte man, in älteren tannaïtischen Berichten (die tannaïtische Zeit etwa 2^tes^ Jhdt. a. Chr. - 2^tes^ p. Chr.) Nachrichten entdeckt zu haben, die — einigermassen maskirt — doch auf Jesus und seinen Tod Bezug haben. Jene Stellen, die von dem Manne handeln, der unserem Aufsatze den Namen gegeben hat, sollen sich angeblich mit keinem Anderen als Christus beschäftigen. Aufgabe dieser kurzen Studie ist es nun, die *Nichtidentität* der beiden Männer — teilweise nach dem Vorgange Anderer — nachzuweisen, und hierauf die Person zu bezeichnen, die möglicher- ja wahrscheinlicherweise unter « Ben-Stda » gemeint sei.

I.

Im Tractate Sabbath p. 104^b^ findet sich eine Controverse zwischen Eliezer (b. Hyrkanos) und seinen Collegen. « Wenn Jemand Buchstaben leicht in seine Haut einritzt — kann das schon als Schreiben aufgefasst werden, das sich Samstags verbietet? ». Die Collegen stellen es in Abrede, da die Schrift sich sehr bald verwische. Eliezer kommt ihnen jedoch mit einer Tatsache: « Hat nicht *ben Stda* Zaubersprüche auf diese Weise aus Aegypten gebracht » (folglich kann eine gewisse Dauerhaftigkeit nicht geleugnet werden). Antwort: « Er war ein

Besessener [1] und kann uns nicht als Beweis gelten ». Schon die Amorâer (Gesetzeslehrer) des dritten Jahrhunderts erklären diese Stellen als auf Jesus bezüglich [2], sind aber in arger Verlegenheit mit dem Namen, den sie durch gradezu unmögliche Deutungen als « Sohn der Treulosen » herauskriegen. — Ohne uns davon beeinflussen zu lassen, müssen wir einfach die ursprüngliche Quelle fragen: Kann an Jesus als « ben Stda » gedacht werden? Sehen wir uns zunächst die (ib.) genannten Lehrer an. Einer der Träger unserer Discussion ist Eliezer b. Hyrkanos (blühte ca 50-110) [3], ein Zeitgenosse also der apostolischen Jünger. Aber nicht nur ihr Zeitgenosse war er, wir können ihm auch Verbindungen — fast freundschaftlicher Natur — mit den ersten Christen, die sich eben noch nicht vom Judentume losgelöst haben, nachweisen. — Tosiphta Chullin II (ed. Zuckermandel p. 503, z. 18 f., auch Par.) wird uns berichtet, dass Eliezer von den römischen Behörden (wol unter Domitian?) wegen Hinneigung zum Christentum angeklagt wurde. Er weist wol diesen Vorwurf energisch zurück, erwähnt aber — seinen Jüngern gegenüber — seinen Verkehr mit Jacob aus dem Dorfe Sekanja [4], der ihm einen Bibelvers im Namen Jesu erklärte [5]. Interessant ist — was meines Wissens noch nicht hervorgehoben wurde —

(1) Das hebr. Wort šôtêh wird hier wol als « Verrückter, Besessener » zu fassen sein. Häufig im Talmud als Gegensatz des piqeach-Normalmensch. Vgl. auch Chullin 49b. Der Sinn wäre also, der Mann hat es mit Hilfe von Mitteln vermocht, die nicht jedem zur Verfügung stehen. Verrückte erklärten sie für von Geistern Besessene vgl. Joh. X, 20 « *δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται* ». MK. I, 23 « *ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ* » (hiezu b. Sanh. 65b). Unsere Stelle findet sich mit Abweichungen noch jer. Sabb. XII, 5, Tos. Sab. XI (12) p. 126, z. 3 ff.

(2) Die Stelle fehlt in unseren Ausgaben, findet sich jedoch in Rabbinowicz « Variae lectiones in Mischnam et in Talmud babyl. ». Bd. Sabbath a. l.

(3) Ueber ihn s. die Handbücher; über seine Jugend Aboth di R. Nathan, VI, b. Gittin p. 56 beweist, dass er um 66-70 in Jerusalem lebte.

(4) Wir können hier nicht auf die Identificirung dieser Persönlichkeit uns einlassen; beachtenswert ist der Bericht (Gittin 57a) dass die Einwohnerschaft dieses Ortes die Zerstörung der heiligen Stadt nicht gehörig betrauerte. Die Christen verhielten sich bekanntlich der Revoluzion (66-70) gegenüber, mehr ablehnend, wol weil Jesus die Zerstörung der Stadt prophezeite (Mt. 24, 2). Sie verliessen auch Jerusalem, um nicht am Kampfe teilzunehmen vgl. Eusebius hist. eccl. III, 5 (2-3).

(5) In seinem Testamente (Berakoth p. 28) verbietet wol Eliezer eben deswegen, der Jugend freie Hand in der Bibellecture zu lassen. Sie sollte sich vielmehr an die Erklärung der Meister halten, um nicht von christ. Deutungen sich fangen zu lassen. Beachtenswert ist noch, dass um jene Zeit bereits in den Lehrhäusern gegen christl. Propaganda Stellung genommen wurde vgl. Tosiphta Jadaïm II (683, Z. 18 f.).

dass manche Aussprüche Eliezers mit gewissen evangelischen Sätzen sich ganz auffällig berühren (¹). Ist es nun — fragen wir — menschenmöglich, dass ein so gearteter Mann, der wol die Geschichte Christi aus ersten Quellen kennen mochte, diesen mit einer ruhigen Selbstverständlichkeit (ohne polemische Absicht wolgemerkt, da im intimen Kreise der Schule) als ägyptischen Winkelzauberer hingestellt hätte? Wir antworten klipp und klar: Nein. — Und dann: Was hat Jesus in Aegypten zu suchen (²)? Man verweist freilich in der Regel auf (Mt. I, 13 f.), die Flucht nach Aegypten. Aber selbst nach diesem Berichte kam Jesus noch als Kind zurück (v. 20), ausserdem können wir es als sicher hinstellen, dass man in ältesten christlichen Kreisen von dieser Reise nichts wusste (³). Sie fehlt in allen anderen evangelischen Schriften und verdankt ihre Entstehung nur dem Bibelverse (Hosea, 11, 1): Aus Aegypten rief ich meinen Sohn.

Die zweite Stelle, in der ben Stda erwähnt wird, findet sich Tosiphta Sanhedrin X (ed. Zuckerm, 431, z. 4 ff.) (⁴) und ist von grösserem Belange. Hier handelt es sich direct um einen Verführer (mêsith), der das Volk zum Abfall verleitet. Um eine rechtsgültige Zeugenaussage über seinen Verrat zu bekommen, liess man — einmal seinen Aufenthalt ausgekundschaftet — zwei Gelehrte dem Mêsith in seiner nächsten Nähe auflauern, damit sie über sein Tun und Reden genaue Rechenschaft abzulegen in der Lage seien (⁵). « So — fügt die

(¹) Ichmöchte nur folgende hervorheben: 1) Berakoth p. 29ᵇ sein Gebet: « Es geschehe Dein Wille im Himmel, gib Wolgefallen den dich Fürchtigen » (vgl. Mt. VI, 9 f., besonders Luc. II, 14). — 2) Sota p. 48ᵇ: « Wenn Jemand Brot im Korbe hat und fragt was werde ich morgen essen, so ist er einer der Kleingläubigen » (vgl. Mtth. VI, 11, bes. 31). — 3) Aboth II 6: « Die Ehre deines nächsten sei dir so wert wie deine eigene.. und tue Busse einen Tag vor deinem Tode » (dh. jeden Tag vgl. Mtth. XXIV, 42 ff.). — 4) Man dürfe niemals einen Menschen mit beiden Händen von sich stossen: « die Linke stosse ihn weg, die Rechte ziehe ihn heran » (vgl. Sanh. 107ᵇ wo es direct auf Jesus gedeutet wird, die richtige LA. Eliezer findet sich in der Mekilta und Jalkut). Ich sehe hier eine schöne Parallele zu dem, freilich in anderem Sinne gebrauchten, Satze von der « Linken, die nicht wissen soll, was die Rechte tut » (Mtth. VI, 3). V. noch Brüll « Mebô Ha-Mišna » I, p. 274.

(²) Aegypten galt den Juden als Vaterland der Zauberei, darum mochten sie wol den Aegyptier ben Stda als Zauberer hingestellt haben vgl. Menahoth p. 85ᵃ.

(³) Die Kindheitsgeschichte bei Matthäus zeigt sehr späte Züge, die vielleicht erst dem 2ᵗᵉⁿ Jhdt. angehören vgl. z. B. Soltau « Die Geburtsgeschichte Jesu Christi ». 1902.

(⁴) Parallelstellen: jer. Sanh. VII, 16, b. p. 67ᵃ uncensurirte Ausgabe, wo direct Christus substituirt wird.

(⁵) Aehnlich liesse sich vielleicht das Vorgehen Judas' erklären. Er war vom Synhedrion beauftragt, über Jesus, dessen Vertrauen er sich erschleichen konnte, Bericht zu erstatten.

Quelle hinzu — machte man es auch dem ben Stda in *Lydda*, man liess ihm durch zwei Gelehrte auflauern sind *steinigte* ihn hierauf ». Auch dieser Bericht kann unmöglich auf Jesus Bezug haben. — Dieser wurde — nach den evang. Mitteilungen (Mt. XXVI, 36 u. Par.) nicht in Lydda ([1]) sondern in einem Vororte Jerusalems gefangen genommen; ausserdem nicht von den jüd. Behörden nach jüd. Rechte gesteinigt, sondern vom römischen Procurator zur Kreuzigung verurteilt.

In der Tat haben schon Derenbourg (Essai sur l'histoire, etc. p. 468 s.) und M. Joël (Blicke, etc. II, p. 55 f.) — aus freilich anderen Gründen — betont, dass wir es mit Christus nicht zu tun haben können; trotzdem findet man die Identificirung noch in späteren Handbüchern (vgl. Levy, Nhb. Wb. s. v., auch Kohut ʻAruk completum VII, s. v. u. s.). Die Ursache wird wol hierin zu suchen sein, dass sie keine andere Person ausfindig machen konnten, die unseren Angaben entsprechen würde. Vielleicht werden wir hierin glücklicher sein.

II.

Zunächst müssen wir die Punkte feststellen, die sich aus unseren Berichte für die Characterisirung des Mannes und seiner Zeit ergeben. 1) Er galt als Zauberer, d. h. also er muss Wunder getan haben, 2) er war aus Aegypten oder lebte in Aegypten, 3) er war ein Verführer d. h. er suchte auf die Menge einen (politischen oder religiösen) Einfluss auszuüben. 4) Er wird ein — wol älterer — Zeitgenosse Eliezer's gewesen sein, da letzterer augenscheinlich von einer Erscheinung jüngsten Datums spricht; lebte übrigens auch in Lydda, dem Wohnorte Eliezers ([2]).

Es ist klar, dass falsche Propheten, Verführer und dergl. in einer Zeit am besten gedeihen müssen, die das bedrückte Volk zu Aufständen geneigt findet. Sie kommen eben dem unter sothanen Umständen sich mächtig entwickelnden, messianischen Glauben geschickt entgegen. Für uns würde sich also die Epoche der sich *vorbereitenden* grossen Revoluzion (66) empfehlen. Wirklich erzählt uns Josephus (Ant. XX, 159, b. jud. II, XIII, 4 ed. Niese, § 258 s.) Folgendes: « Es

([1]) Lydda an der Strasse von Jope nach Jerusalem, eine eigene Toparchie b. j. II, 20, 4.

([2]) Eliezer hatte sein Colleg in Lydda vgl. b. Sanh. p. 32 *b*, dorthin wurde seine Leiche überführt (ib. p. 68ª). Er musste also über die Verhältnisse sehr gut unterrichtet gewesen sein.

entstand ausserdem eine neue Gattung von Uebeltätern, an Händen wol reiner (als die Sikarier) an Gedanken aber verbrecherischer. Verführer und Betrüger, die unter dem Vorwande göttlicher Sendung Neuerungen und Umwälzungen bezweckten, das Volk zu (relig.) Raserei zu bewegen suchten, es in die Wüste lockten, wo ihnen Gott *Zeichen* (Wunder) der Befreiung zeigen würde ». Also Verführer und Wundertäter! Unter diesen können wir jedoch einen Mann entdecken, der noch genauer in die Schilderung unserer Quellen hineinpassen würde. Ich meine den *ägyptischen* Pseudopropheten. Jos. (Ant. ib. VIII, 6, 6, b. ib. XIII, 5) berichtet: « Eine grössere Plage noch verursachte den Juden « *ὁ Αἰγύπτιος ψευδοπροφήτης* ». Es war nämlich ein Betrüger in's Land gekommen, der sich das Ansehen eines *Propheten* verschafft und gegen 30,000 Betrogener uns sich gesammelt hatte. Er vereinigte seine Schaaren in der *Wüste* (*ἐκ τῆς ἐρημίας*), suchte in Jerusalem einzudringen, wurde jedoch vom Procurator geschlagen. Er selbst entfloh, während die meisten seiner Anhänger niedergemacht wurden. Er galt seinen Verehrern als Prophet, denjenigen aber, die nicht an seine Sendung glaubten, vermöge seiner Zeichen jedenfalls als Zauberer (Punkt 1), er war aus Aegypten (Punkt 2), verführte das Volk zu Aufständen (Punkt 3) und war Zeitgenosse Eliezer's (Punkt 4)! — Ich weiss freilich, dass noch immer einige Schwierigkeiten zu lösen bleiben. — Zunächst, dass nach Josephus der Mann entkommen konnte, während Tos. Sanh. von der Hinrichtung ben Stda's berichtet (¹). Ich möchte nun hierüber folgende Vermutung aussprechen: Ben Stda entrann wol der Gefahr unter *Felix* (52-60), wurde jedoch nachträglich von den *jüdischen* Behörden ausfindig gemacht und hingerichtet (66-70). Wir müssen uns nämlich denken, dass er im Geheimen in der Zwischenzeit sein Wesen weiter getrieben habe, bis ihn endlich die Nemesis traf (²). Möglicherweise findet sich eine Spur auch in N. T. In der Parusierede (Mtth. XXIV, 24 f.) wird vor falschen Propheten gewarnt. « Wenn man euch sagt: Sieh', er ist in der Wüste [erinnern wir uns, dass der Aegypter in der Wüste jene Truppen sammelte] so geht nicht hin; sieh', er ist in *geheimen Kämmerchen* — glaubt nicht ». Das heisst also, dass der Prophet sich verborgen hielt und im « ge-

(¹) Auch Act. ap. XXI, 38 bestätigt, dass der Aegypter noch einige Jahre später von den Römern gesuchtwurde Paulus wird nämlich vom römischen Hauptmann mit jenem Pseudopropheten verwechselt.

(²) Schürer (I³ p. 576, 33) bemerkt mit Recht zu den Worten des Jos. (Ant. XX, 8, 6) *ὁ δὲ Αἰγύπτιος .. αὐτὸς ἀφανὴς ἐγένετο* « ohne Zweifel glaubte das Volkan ein wunderbares Entkommen und hoffte auf Rückkehr ». So war es auch später mit den Pseudomessiassen David Alroy und Sabbathai Zewi.

heimen Stübchen » sein Werk fortsetzte. Interessant ist auch Mtth. ib. v. 6 wo mit Rücksicht auf die Pseudochristusse von « Krieg und Kriegsgeschrei » gesprochen wird. Wir wissen, dass Felix unserem Mann eine regelrechte Schlacht lieferte (1).

Noch bleibt uns eine zweite Verlegenheit. Hatten die Juden um diese Zeit noch das Recht der Justificirung? Joh. XVIII, 31 sagt: « Wir dürfen keinen mehr hinrichten », auch j. Sanh. p. 18ª berichtet, dass 40 Jahre vor der Zerstörung des Tempels « die Urteile über Leben und Tod von Israel genommen wurden ». Wie konnte also « ben Stda » (gegen 66) gesteinigt d. h. nach jüd. Recht abgeurteilt werden? Die Antwort ist einfach folgende: Die Juden liessen sich jene Beschränkung natürlich nur so lange gefallen, als sie in Jerusalem die römische Herrschaft anerkannten. Während der ersten, siegreichen Phase der Revoluzion, als die römischen Soldaten niedergemetzelt wurden und das fremde Joch — wenn auch nur für kurze Zeit — abgeschüttelt wurde (vgl. b. j. II, XVII, 10, auch ib. 2, 3), haben die Empörer sicherlich das jus gladii in vollem Ausmasse wieder eingeführt. So liesse sich eventuell auch die Steinigung des Stephanus (Act. ap. VII, 57 f.) erklären (2), wenn die Zeit stimmen würde. So hätten wir denn die Hindernisse so ziemlich überwunden und dürfte der Gleichsetzung: ben Stda = ψευδοπροφήτης Αἰγύπτιος nichts Ernstes mehr im Wege stehen (3). Wie verlieren hiemit endgiltig eine Mitteilung über Christus — ohne das wir's eigentlich bedauern müssten. Denn es hätte unsere Begriffe entschieden eher verwirrt als geklärt, wenn ein Mann wie Eliezer, Zeitgenosse der apostolischen Generation, von Jesus als einem erstbesten Schwarzkünstler gesprochen hätte.

(1) Dass sich die Parusierede auf die Zeit des grossen Krieges beziehe, glaube ich Markus-Studien p. 73 f. wahrscheinlich gemacht zu haben.

(2) Hiernach wird Schürer (II², p. 208 f.) teilweise zu berichtigen sein. Auch später unter Bar-Cochba, als die Juden einer momentanen Selbstständigkeit sich erfreuten, scheinen sie das alte Gerichtsverfahren wieder eingeführt zu haben (vgl. die aus dieser Zeit stammende Mischnah Sanh. XI, 4 und meine Bemerkungen REJ. n° 77, p. 40, 6).

(3) Noch einige Worte über den Namen. Für std wird sich aus dem semitischen Sprachgute eine Bedeutung schwerlich er mitteln lassen (vgl. Kohut, VII, s. v. der an Stata denkt.). Doch gibt es auch eine zweite LA stra, für die sich Schorr (Hechaluz, IX, 24) aus freilich unsinnigen Gründen entschliesst. Doch ist nicht zu leugnen, dass wir str leichter erklären könnten; es findet sich diese Wurzel im Aram.-Talmudischen in mehrfacher Bedeutung (Seite; schlagen, Lohn); in unseren Ausgaben jer. Berakoth p. 2c findet sich sogar ein n. pr. bar Str (freilich lehnt Kohut, VI, s. v. diese LA ab, so auch schon Frankel Introd. in talm. hieros. p. 126b).

XX.

IL RIORDINAMENTO DEGLI STUDII NEL PIEMONTE
PROMOSSO NEL SECOLO XVIII DA DUE ILLUSTRI SICILIANI.

Comunicazione del prof. SALVATORE ROMANO.

Carlo Denina, nella *Histoire ms. de Victor Amédée II Duc de Savoie et Roi de Sardaigne*, relativamente allo stato della cultura in Piemonte, alla fine del secolo decimosettimo, scrive:

« Non vi erano alla fine del secolo XVII che pochissime persone mediocremente istruite nelle belle lettere e nelle scienze.

« In tutto ciò che pubblicavasi in genere di eloquenza o di poesia, non eravi che ampollosità e concettini. Alcuni reputati uomini intelligenti e colti, non si occupavano che di alchimia e di astrologia. Benchè l' Italia avesse ammirato Galileo, la Francia Cartesio, l' Inghilterra Bacone, non si conosceva comunemente in Piemonte che la filosofia scolastica, nè v'erano che cattivi peripatetici.

« Anche i magistrati, allorquando dovevano fare qualche arringa o stendere qualche parere ragionato, dovevano ricorrere ai Gesuiti ».

Parlando quindi della pubblica istruzione dice: « L'Università di Torino era stata fondata l'anno 1405 da Ludovico di Savoia, principe di Acaia, e trapiantata poi ora a Savigliano, ora a Moncalieri e a Carignano, a cagione di guerre o di altri disordini che travagliavano la capitale. Ristabilita quasi 150 anni dopo da Emanuele Filiberto, essa era ancora decaduta allo estremo dopo il regno di Carlo Emanuele I. Si conosceva che le guerre di questo principe e le infelicità civili che seguirono la morte di Vittorio Amedeo I avevano di assai contribuito a tal decadimento; ma poichè il regno pacifico di Carlo Emanuele II e la tranquilla reggenza della vedova di lui, che non lasciò di provvedervi, non ebbero virtù di ristorarla, si poteva credere agevolmente che altre cagioni mantenessero quello stato di languore e decadimento. Alcuni l'attribuivano a una società celebre che reputavasi generalmente

contraria a ogni stabilimento letterario che non le appartenesse; e interessata per massima a serbare l'ignoranza e il mal gusto nella nazione » ([1]).

Sì poco floridi erano adunque gli studî nel Piemonte quando, al cominciare dell'ottocento, il Duca Vittorio Amedeo II diveniva Re di Sicilia. Recossi egli nell'ottobre del 1713 nell'isola, per prendere possesso del novello reame, e venne solennemente incoronato nella Matrice di Palermo; ma, dopo essere ivi rimasto alquanti mesi, tornò a Torino. Quivi egli condusse alcuni illustri Siciliani, tra cui il celebre architetto Filippo Jurava, il cav. Giuseppe Orosio, abilissimo uomo di Stato, e i due dottissimi giureconsulti e letterati Nicolò Pensabene e Francesco D'Aguirre. A questi ultimi commise di fargli qualche proposta per il riordinamento degli studî generali; e il D'Aguirre, adempiendo diligentemente tale incarico, addì 4 aprile 1715 gli presentò un'opera manoscritta intitolata *Della fondazione e del ristabilimento degli studî generali in Torino*. Quest'opera, della quale a lungo parla il Vallauri nella *Storia delle Università in Piemonte*, affermando che servì di norma nella compilazione delle costituzioni dell'Università del 1729, e che si potrebbe anche ai giorni nostri consultare con grandissimo vantaggio ([2]), era rimasta manoscritta nella Regia Università di Torino, ed ora il Municipio di Salemi, patria di Francesco D'Aguirre, l'ha fatto a sue spese pubblicare.

Vittorio Amedeo fu molto soddisfatto delle proposte del D'Aguirre, e volle ch'egli stesso le mettesse in atto nominandolo a tal fine Regio Avvocato fiscale dell'Università, ed ordinandogli che provvedesse alle cattedre, col chiamarvi dotti professori dalle varie regioni italiane e anche dall'estero. E ben diciotto, uomini tutti chiarissimi, ne chiamò il D'Aguirre, facendo venire da Malta il teologo Bencini; da Padova, il Pasini, professore di sacra scrittura; dalla Calabria, il chiarissimo umanista Bernardo Lama; da Modena, il Tagliazzucchi, docente di eloquenza; da Roma, il Rigoletti, pel greco; da Parigi, il medico Rohault; da Piperno, il canonico Campiani. Aveva anche invitato Gian Vincenzo Gravina, che aveva aderito ed erasi messo in viaggio; ma sventuratamente giunto a Roma vi morì la notte del 6 gennaio 1718, come Pietro Metastasio scrisse al D'Aguirre.

La novella Università inaugurossi il 17 novembre 1720 e Francesco D'Aguirre, che oltre ad esserne Avvocato fiscale, ne fu anche

([1]) Cfr. FILIPPO CORDOVA, *I Siciliani in Piemonte nel secolo XVIII*, p. 24.
([2]) Cfr. VALLAURI, *Storia delle Università in Piemonte*, libro II, cap. 9.

nominato Censore, lesse in quel giorno un pregevole discorso, di cui si fa menzione negli *Acta Athenei* 1720-1721.

In quell'anno medesimo pubblicavasi la *Costituzione universitaria*, e con essa s'istituiva un Magistrato della riforma, il cui capo col titolo di Conservatore, rappresentava l'Università, ne garentiva i diritti, ne giudicava le cause. Questo importantissimo ufficio venne conferito a Nicolò Pensabene, palermitano, ch'era stato sino allora reggente del supremo Consiglio per gli affari di Sicilia, residente a Torino.

Frattanto il Re, seguendo i consigli e mettendo in atto le sapienti proposte del D'Aguirre, prescrisse che non solo a Torino, ma benanco in tutti gli altri popolosi comuni del regno, s'istituissero scuole di grammatica e di umane lettere, a norma del regolamento che darebbe il professore di letteratura latina dell'Università torinese. Ordinò altresì che nelle principali città si fondassero pubbliche scuole di letteratura, di filosofia e di teologia, pure dipendenti dall'Università, e che a corona dell'edifizio dell'insegnamento secondario s'istituisse il Collegio delle provincie. » Questa bella istituzione, di cui non offrono esempio le altre provincie italiane, scrive il Vallauri, fu pure effetto di un consiglio, dato al Re dal conte D'Aguirre; il quale, quando pure non avesse coi Piemontesi altro merito, dovrebbe, per questo solo, essere da loro eternamente ringraziato » ([1]).

Parlando Carlo Botta di questi Collegi nella sua *Storia d'Italia continuata da quella del Guicciardini*, scrive: « S'informarono in questa eletta Casa, si ammaestrarono e da essa alla luce del mondo letterario e scientifico uscirono i primi intelletti di cui d'allora in poi il Piemonte siasi vantato e si vanti. La più grande diffusione dei lumi in tutte le terre subalpine, transalpine o oltremarine da quell'illustre emporio principalmente si deve riconoscere. Tanto fu il grido a cui esso salì, che anche dai paesi esteri i solleciti padri i lor figli vi mandavano » ([2]).

La Costituzione universitaria, della quale ho fatto cenno, fu compresa nel Codice Vittoriano, che vide la luce nel 1723, e che fu poi base alle rinomate Regie Costituzioni di Carlo Emanuele III, il quale volle che di queste si componesse la terza parte. Dessa precorse quell'ordinamento di studî, che ottanta anni più tardi in Francia parve superbo concetto del genio di Napoleone I. Nel Piemonte ebbe vigore per tutto il secolo XVIII e sino alla metà del secolo XIX, ed ebbe virtù di elevare questa nobilissima e patriottica regione italiana a tale altezza di civiltà e di sapere da renderla centro della unificazione politica d'Italia.

([1]) Op. cit., libro III, cap. 3.

([2]) Cfr. Botta, op. cit., Parigi, 1832, tomo VIII, p. 121.

XXI.

DI UN FRAMMENTO DI ANASSIMANDRO.

Comunicazione del prof. FRANCESCO ORESTANO.

(*Sunto*). Il prof. Orestano comunica alla Sezione i risultati de' suoi studî sul frammento di Anassimandro: *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταυτὰ γίνεσθαι κατὰ χρεών. διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.* Intrattenendosi maggiormente sulla seconda metà del frammento, egli osserva come la tradizione del concetto in essa racchiuso da Aristolele e Teofrasto a Simplicio è interrotta; e che, mentre quasi tutti i doxografi greci intermedî ed anche quelli posteriori a Simplicio tramandano in vario modo il concetto della prima metà del frammento, tacciono tutti del rimanente, cioè, delle ragioni di giustizia cosmica che determinerebbero il ritorno delle cose al fondo comune donde sono generate. Potendosi da ciò desumere che Simplicio, ai cui tempi era già andato perduto il *περὶ φύσεως* di Anassimandro, abbia attinto la notizia della dottrina di Anassimandro direttamente ed esclusivamente da Aristotele e Teofrasto, che ebberò sott'occhio il testo di Milesio, l'intero frammento, quale si trova in Simplicio, può presumersi autentico o almeno trasmesso in forma abbastanza fedele e attendibile.

Il prof. Orestano esamina quindi le varie edizioni del *Commentario* di Simplicio limitatamente al frammento in discorso e si ferma specialmente sulla quistione se la parola *ἀλλήλοις* faccia o no parte integrante del testo autentico, concludendo affermativamente. Esamina inoltre e confuta tutte le altre correzioni del testo proposte da varî autori, ammettendo che il frammento vada letto così com'è e facendo soltanto delle riserve per la parola *γὰρ*.

Dopo una rassegna critica delle varie interpretazioni più importanti sinora proposte, il prof. Orestano viene ad esporre la sua interpretazione della seconda metà del frammento. Ciò che nella metafisica

distingue Anassimandro da Talete è l'aver meditato non soltanto sull'origine, ma anche sulla fine delle cose. Osservando le vicende della vita e della morte, del nascere e del perire, del principiare e del finire di ogni cosa, Anassimandro intuì l'esistenza di un ordine universale, di una giustizia cosmica immanente regolatrice del corso dell'essere infinito. La chiave del frammento sembra all'Orestano il *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*. Un'esistenza particolare eterna, una individuazione senza limiti di tempo appariva al Milesio come una violazione di giustizia cosmica. Era già abbastanza ingiusta la separazione di una vita particolare dalle altre, la individuazione che sottrae campo ad infinite altre possibilità dell'essere. Le cose individue debbono quindi darsi vece nell'ordine del tempo: ciascuna avrà la sua durata, avrà la sua particella di tempo, quella particella di dominio individuale, ch'è appresa da Anassimandro *in senso poetico*, come avverte Simplicio, quale un'ingiustizia. A questa interpretazione induce, secondo l'Orestano, il concetto di *ἄπειρον* in Anassimandro. L'*ἄπειρον* devesi infatti intendere come qualitativamente indeterminato, ma non quantitativamente ed estensivamente infinito. Chè il concetto d'infinito in Anassimandro si applica principalmente al *tempo*, alla durata infinita dell'*ἄπειρον* e alla successione dei mondi che ne originano.

XXII.

LIBRI DI METODICA E DI PEDAGOGIA
PUBBLICATI IN SICILIA NEL 1700 E NELLA PRIMA METÀ DEL 1800.

Comunicazione del prof. SALVATORE ROMANO.

Dei non pochi libri ed opuscoli, che furono pubblicati in Sicilia nel periodo di tempo sopra indicato, alcuni meritano speciale menzione, o per il loro contennto o perchè giovarono non poco a diffondere la cultura, specie nelle classi medie ed inferiori del popolo siciliano.

Il più antico è un libriccino, messo à stampa nel 1728 dall'editore Gramignani di Palermo, col titolo *I vantaggi della scuola pubblica sopra la privata*, dimostrati in una lettera di risposta, al signor conte N. N. da Ottavio Piceno. Questo libriccino è oramai rarissimo; ma, per fortuna, ne esiste un esemplare nella Biblioteca comunale di Palermo, che fu esumato per caso nel 1870 da una Commissione d'insegnanti (di cui facevo io parte) incaricata di scrivere nna Monografia, e presentarla al settimo Congresso pedagogico italiano, che si tenne a Napoli nel 1871.

Nella detta Monografia fecesi un breve riassunto della lettera del Piceno, ed Emanuele Celesia, che fu segretario generale del Congresso, ed allora scriveva la sua *Storia della Pedagogia Italiana*, lo riportò in questa sua opera. Da essa poscia, quasi con le stesse parole, lo hanno trascritto gli autori dei tanti compendi di storia di pedagogia, venuti fuori in quest'ultimo ventennio.

Il Piceno, dopo di avere, come si era proposto, dimostrato con solidi argomenti e con l'autorità di Quintiliano e di altri dotti i molteplici vantaggi della scuola pubblica sulla privata, espone concetti di metodica e di pedagogia davvero eccellenti, e dà a quel savio padre di famiglia, relativamente alla educazione dei figlioli, consigli che sarebbe bene seguissero molti signori ed uomini politici dei tempi nostri.

Quattro anni dopo che il Piceno aveva pubblicato il detto libriccino, Francesco Cangiamila (uomo dotto e benemerito cittadino, che la propria ricca libreria diede in dono alla città di Palermo, a fine di fondare una pubblica biblioteca) mise in luce un *Ragionamento sulla utilità e necessità della buona educazione delle fanciulle e dell'Istituto dei Collegi della Sacra Famiglia.*

Cominciavano in quel tempo a sorgere in Sicilia per privata beneficenza i Collegi di Maria (pii istituti di educazione che tuttora sussistono, essendosi conformati agli ordinamenti scolastici odierni) aventi per scopo precipuo, come leggesi nel loro statuto, *il gratuito insegnagnamento delle fanciulle nei lavori donneschi, nella istruzione letteraria elementare e nell'aritmetica,* senza *trasandare la educazione morale e religiosa cristiana.* Or a fine di promuovere la fondazione di questi provvidi istituti in tutti i Comuni siciliani, facendone conoscere la utilità, il Cangiamila nel 1782 pubblicò il libro suddetto. Ed il suo civile e patriottico intento fu raggiunto, perchè i Collegi di Maria si moltiplicarono ed il numero delle fanciulle che presero a frequentarle, crebbe di molto.

Allo stesso nobile fine mirò un altro dotto siciliano, Pier Domenico Soresi, mettendo a luce nel 1774 un opuscoletto col titolo *Saggio sopra la necessità e la facilità di ammaestrare le fanciulle.*

Nè altro intendimento ebbe Carlo Santacolomba ch'era uno dei più colti membri dell'Accademia del Buon Gusto, quando nel 1775 diede fuori un libro col titolo *L'educazione della gioventù civile, proposta ai figliuoli del R. Conservatorio del Buon Pastore.* È opportuno ricordare che a Palermo nel 1565 era sorta, per opera dell'Associazione detta di *S. Dionisio, una Pia Casa pei fanciulli dispersi.* Di essa nel 1617 erasi fatto un *Orfanotrofio di artigianelli,* denominandolo del *Buon Pastore* e dandogli sede dov'è oggidì il Regio Conservatorio di Musica. Altro riordinamento aveva avuto questa Pia Casa nel 1747, in virtù del quale alcuni dei fanciulli che vi erano ricoverati avean avviamento alle lettere ed altri alla musica tanto strumentale che vocale; se non che a breve andare l'insegnamento musicale prevalse, e divenne un Conservatorio di musica.

Or il Santacolomba, essendone rettore, credette opportuno pubblicare per le stampe il sopra indicato libro, ch'è un vero trattato di pedagogia, diviso in dieci capitoli. Egli, infatti, prima ragiona dottamente della necessità di dare ai giovani, dotati essendo di ragione, di libertà e di passioni, una buona educazione ed una conveniente cultura; poscia tratta dello studio delle lettere umane, e della pulitezza

dei costumi, che ci fa compagnevoli nella civile società; in fine discorre del modo di bene ammaestrare la classe dei musici per renderla utile al paese. Non essendosi questo libro più ristampato, è divenuto rarissimo.

Più importanti delle opere didattiche e pedagogiche suddette, e di altre che per amore di brevità tralascio di ricordare, sono al certo quelle scritte verso la fine del settecento da Giovanni Agostino De Cosmi; ma son troppo note, facendosene menzione in ogni storia di pedagogia, sicchè me ne passo, solo avvertendo che il *metodo normale*, da lui introdotto in Sicilia, diede occasione a far pubblicare parecchi libretti che aveano in mira il diffondere e commentare il detto metodo.

Nei primi anni dell'ottocento un voto del Parlamento siciliano, promosse la pubblicazione di parecchi lavori pedagogici importanti e al tempo stesso curiosi. È noto che l'anno 1812 l'antichissimo Parlamento siciliano, composto di tre Bracci, ecclesiastico, baronale o militare e demaniale si riunì a Palermo per l'ultima volta. Esso, dopo di aver votato una nuova Costituzione, e di avere abolito i feudi, le giurisdizioni baronali e i diritti angarici, fece un *Appuntamento*, l'articolo primo del quale è il seguente:

« Colui che presenterà al nuovo Parlamento un piano di educazione e d'istruzione pubblica che sarà dal medesimo riconosciuto il più utile e della più facile esecuzione riceverà un premio di onze quattrocento (L. 5098) ».

La speranza di guadagnare un premio, veramente cospicuo in quel tempo, ed anche il desiderio di far cosa utile alla patria, spinsero non pochi dotti siciliani a scrivere questo Piano di educazione e d'istruzione pubblica; e sebbene poi il nuovo Parlamento, nei tre anni di vita fortunosa che ebbe, non abbia avuto agio di occuparsi di questo affare, i lavori di alcuni dei concorrenti al premio andarono alla stampa.

Di recente, in una seduta della Società Siciliana per la Storia Patria, ne ho esaminato parecchi, che sono riuscito a trovare. Il che oramai non é cosa facile, essendosene allora stampato un numero limitatissimo di esemplari, ed avendo la polizia borbonica, dopo i tumulti del 1820 e dopo la restaurazione del 1849, dato la caccia ad ogni genere di libri che contenevano, o essa credeva che contenessero, idee contrarie alla monarchia regnante.

In generale gli autori di questi lavori, che sono Santo Lisi, Stefano Termini, Giuseppe Emanuele Ortolani, Domenico Parisi, Luigi Papanno, Ignazio Roberto, manifestano idee progressiste, e talvolta ultra progressiste, anzi addirittura utopistiche. Tutti propongono che

la istruzione, mai scompagnata dalla educazione morale e religiosa, sia impartita ai fanciulli e agli adolescenti di tutte le classi sociali; ed uno (più degli altri spinto nelle idee liberali) vorrebbe che vi fossero obbligati a cominciare dal sesto sino al ventesimo anno. Si mostrano inoltre caldi fautori dell'educazione civile e patriottica, da impartirsi per mezzo di un catechismo politico, ed anche con pubbliche conferenze; ed a complemento di essa credono necessaria l'istruzione militare. Danno poi importanza grandissima all'insegnamento dell'agricoltura, che vogliono sia impartito nei *Seminari di agricoltura* da istituirsi in ogni capoluogo di distretto, ed anche per mezzo di *Campi agrari*. Peccato che tante buone proposte non siano state attuate!

Ma se inattuate rimasero le proposte dei sopra nominati pedagogisti, miglior fortuna ebbero quelle di altri, che pochi anni dopo scrissero libri ed opuscoli di metodica con il lodevole intento di diffondere in Sicilia, specie nelle classi sociali inferiori, l'istruzione elementare, per mezzo del metodo d'insegnamento, detto *lancastriano*. Primo a scrivere su detto metodo fu Niccolò Scovazzo, quegli che l'introdusse in Sicilia, ed aprì a Palermo nel 1819 la prima scuola lancastriana.

Varî sono gli opuscoli da lui pubblicati e più notevole quello intitolato: *Sopra il metodo di mutuo insegnamento applicato al disegno lineare, alla lingua italiana ed al progresso dell'aritmetica,* Palermo 1835. Al tempo stesso in Catania veniva in luce un libretto col titolo: *Cenni sui progressi in Catania dalla scuola di mutuo insegnamento, sul disegno lineare, geografia ed aritmetica;* ed a Caltanissetta un altro di Michelangelo Vita, detto: *Estratto delle materie più interessanti contenute nel sistema di Bell e Lancaster.*

Mi passo dal ricordarne tanti altri in seguito pubblicati a Palermo ed in altre città siciliane, essendo il metodo lancastiano stato in uso in Sicilia fino al 1860, quando le scuole di ogni grado furono ordinate a norma della legge Casati.

E qui metto punto, perchè i libri didattici e pedagogici, d'allora in poi, ed anche la maggior parte di quelli pubblicati alcuni anni prima in Sicilia, nulla hanno di speciale dei libri congeneri andati alla stampa nelle altre regioni d'Italia.

XXIII.

I SALMI MESSIANICI.
SAGGIO DI UNA EDIZIONE CRITICA DEL TESTO EBRAICO.

Comunicazione di Salvatore Minocchi.

Io desidero, in queste poche pagine, di pubblicare alcune ricerche sul testo originale del Libro dei Salmi, fatte l'anno scorso durante il mio libero insegnamento di Lingua e Letteratura Ebraica nel R. Istituto di Studi Superiori in Firenze. Esse qui son limitate ai più celebri salmi, cioè a quelli messianici II, XLV, LXXII, CX; e dietro questi esempi si potranno con risultati somiglianti estendere a tutti gli altri salmi.

Forse i lettori avrebbero voluto, che dei quattro salmi, così interessanti per la storia delle origini del Cristianesimo, io avessi dato loro un largo commento critico e storico. Mi duole, che ragioni indipendenti dalla mia volontà mi costringano a restare nei limiti della critica del testo; è, nondimeno, anche necessario, ch'io faccia qui un accenno di carattere storico. Nella mia prima edizione dei salmi tradotti in italiano (1895) per buone ragioni mi parve bene di mantenere anch'io l'opinione comune fra i critici, che i tre salmi, II, XLV e LXXII, fossero dai loro autori indirizzati a qualche principe o re del popolo d'Israele, e solo in maniera tipica e rappresentativa si potesse cercarvi un senso intimamente messianico. Un ulteriore studio, più sicuro di sè e più libero dal pregiudizio dell'opinione comune, mi ha persuaso oggi, che questi tre salmi furono espressamente composti, non per glorificare un re qualsiasi in Israele, ma solo e bensì per esaltare il regno messianico e la figura del re Messia e Figlio di Dio.

Siffatta conclusione, del resto, non ha in sè nulla di strano, mentre ha tanto di ragionevole. Infatti i critici, pur rimanendo fermi nella loro generica ipotesi di un re israelita, persiano, o greco, voluto cele-

brare nei tre salmi, sono incertissimi poi nel riuscire a determinare la persona storica dalla quale ciascuno di quei salmi è integrato; e non riescono mai bene nel loro intento, più o meno probabile, se non a patto di ammettere che i tre salmi abbiano, in processo di tempo, subìto adattamenti o rifacimenti relativi a un loro senso messianico acquisito dipoi.

In particolare, quanto al salmo II, io posso vantarmi, per crederlo interamente messianico, della validissima testimonianza del Cheyne, che ha la stessa opinione. Il salmo LXXII è riferito da molti (Hitzig, Reuss, Olshausen, Cheyne) a qualche re greco del III-II secolo, o asmoneo (Duhm) del II-I secolo av. Cristo: ma di esso, non pochi versi, e dal moderato Baethgen (vv. 8-11) e dall'arditissimo Duhm (vv. 5-11), sono dichiarati come una posteriore aggiunta, poichè non si può dar loro che un senso puramente messianico. Il salmo XLV è anch'esso certamente dell'epoca greca, e ne dà argomento, se non altro, l'apparentissimo grecismo del verso 2; ma neanche qui è stato possibile ai critici di trovare una persona storica alla quale possa venir applicato, senza gravissime difficoltà d'interpretazione. Si comprende bene, che quest'inno epitalamico presenti, al pari degli altri e più degli altri, non lieve difficoltà ad esser preso esclusivamente in senso messianico; ma tale difficoltà sparisce, se bene si considera che il poeta salmista descrive e celebra il Messia, non secondo la perfetta idea spirituale, che *post eventum* ne acquistò il mondo cristiano, ma sulla regale immagine, ancor ricinta di un nebuloso splendore terreno, che ne avevano al suo tempo gli Ebrei, e che pareva anzi tratta dalle parole stesse dei Profeti. Di tal guisa questi salmi diventano invece documenti preziosi per tracciare la storia dell'idea messianica nel popolo d'Israele, che ho cercato appunto di svolgere, secondo le varie sue fasi evolutive, nella mia *Storia dei Salmi*, in corso di pubblicazione negli *Studi religiosi* di Firenze.

Circa il salmo CX, nessuno dei critici oggi lo ascrive a David, nè a' suoi tempi — come già credette l'Ewald — e le ragioni di ciò sono ampiamente descritte nell'ultimo capitolo della mia *Storia dei Salmi*; è invece comune sentenza, che il salmo celebri le vittorie e il trionfo del Gran Sacerdote e principe d'Israele, Simone, fratello di Giuda Maccabeo, specialmente da che l'illustre esegeta cattolico J. Bickell scoprì nei primi suoi versi l'acrostico del nome stesso di Simone. Io pure non saprei dire a chi meglio possa convenire il salmo, escluso Simone; tuttavia non sono persuaso che il salmo intenda proprio parlar di lui. Comunque ciò sia, resta sempre certo per me, che il

poeta, se pur ha inteso di celebrare un principe terreno, lo ha glorificato espressamente qual precursore e tipo del Messia; e quindi il carattere messianico del salmo ci offre in ogni modo la via di intenderne il senso più pieno e più profondo.

Io mi ristringerò, dunque, a stabilire con precisione, fin dove è possibile dallo stato presente del testo massoretico, la redazione primitiva originale dei quattro salmi messianici. Noi non abbiamo sinora che una sola edizione critica dei salmi, quella a tutti nota del Well. hausen, che fa parte della Biblia policroma edita da Paolo Haupt- È ben noto anche, però, che l'opera del celebre critico tedesco è riuscita assai minore della fama e dottrina dell'autore, non meno che delle esigenze stesse del tema; sia per mancanza di preparazione, sia perchè non son maturi ancora i tempi per sì arduo lavoro. Non starò qui a ripetere il severo giudizio dato dai critici sull'edizione del Wellhausen, il cui primo difetto pare a me la mancanza di genialità e di originalità, che tutti riconosciamo negli altri libri del grande scrittore. Ma non posso qui tacere di uno, forse in pratica il più grave di tutti; e si è, che il Wellhausen nell'edizione sua non ha tenuto conto delle esigenze ritmiche del metro, ormai sicuramente rintracciato nella poesia ebraica originale.

Le dotte e pazienti ricerche del P. Gietmann S. J., del Bickell soprattutto e del Ley, continuate oggi dal prof. Grimm dell'Università cattolica di Friburgo in Svizzera, e da tanti altri valorosi ebraisti, hanno in modo così chiaro dimostrata la ragion d'essere e gli effetti certi del ritmo metrico nella poesia degli antichi Ebrei, che più non è lecito di dubitarne. Questo ritmo, quanto alla sua forma generica e sostanziale, resulta da un regolare numero di accenti o contro accenti musicali, di cui vanno dotate in poesia le parole del verso, e che spesso combina col loro stesso accento tonico; ecco ciò che è provato e indubitabile. Ma le incertezze cominciano e le difficoltà, quando ci attentiamo di procedere, coi varî sistemi determinati dai critici, a stabilire in pratica, verso per verso, il computo delle sillabe musicali, e il valore di quelle propriamente accentuate, dalle altre prive di accento musicale; computo spesso difficile, talvolta impossibile — donde le varietà d'opinione fra' singoli critici — perchè non conosciamo con precisione la pronunzia musicale degli Ebrei, anzi neanche la usuale della lingua ebraica prima dei Maccabei; e perchè non abbiamo schiarimenti di sorta sulle licenze poetiche e su le modificazioni che in genere poteva subire il ritmo o la parola nell'uso del poetare, di carattere così popolano, come erano i cori e le poesie degli antichi Ebrei.

È chiaro già che il presente mio lavoretto non ha veruna pretesa di stabilire un sistema di ritmo, piuttosto che un altro; esso non ha che l'intento di proporre alcune mie ricerche sullo stato presente del testo, di fronte al primitivo originale. E però, pur tenendo ferma in massima la questione degli accenti ritmici, non entrerò in verun modo a dimostrare in pratica eseguito da questi salmi un sistema ritmico, piuttosto che un altro. Mentre, infatti, io non potrei non tributare elogi vivissimi ai dotti già nominati, che hanno spinto così in avanti lo studio profondo della poesia biblica, io credo tuttavia che abbian corso pericolo di traviare, allorchè bene spesso hanno forzato il testo ebraico a seguir le regole del loro ritmo. piuttosto che facilitare la retta intelligenza del testo con la cauta determinazione del metro. Troppo spesso il testo ebraico ci offre indizi di un rimaneggiamento posteriore, troppo spesso la poesia biblica ci dà argomento di lacune e di guasti irreparabili, da poter noi presumere di correggerne i difetti col letto di Procuste del nostro sistema ritmico. Per mia parte debbo confessare, che, usando di questo metodo di rispetto al ritmo, ma ancor più di rispetto al testo tradizionale, mi son trovato più facilmente in grado di giungere al miglior risultato possibile dal punto di visita critico.

Finalmente debbo avvertire, che tutto quanto sarò per dire più o meno certo o probabile, tutto ciò non ha che un puro valore critico soggettivo, e che non perciò io intendo dare alle mie affermazioni e conclusioni un qualsiasi valore religioso, in quanto esse riguardano un libro sacro e inspirato, circa il cui testo sola è competente a dir l'ultima parola la Chiesa docente. Tutte queste ricerche sono mie personali, e non hanno altro valore che quello di esercitazioni critiche sui documenti poetici degli antichi Ebrei, giunti a noi esclusivamente fra i libri della Bibbia.

Salmo LXXII.

Esso è composto, secondo me, di otto strofe, ciascuna di quattro versi, ogni verso constante di tre accenti ritmici. La prima strofa (vv. 1-2) suona:

יהוה משפטך למלך תן
וצדקתך לבן מלך
ידין עמך בצדק
ועניך במשפט

Tralascio le vocali masoretiche, le quali non rappresentano sempre la genuina pronunzia antica. In questa strofa non vi è quasi veruna modificazione da fare, ed essa procede con regolarità ed armonia perfetta. Solo una certa esigenza di pronunzia ritmica vuole che משפטיך sia ridotto dal plurale al singolare, come esige anche il parallelismo dei versi, e come portano le antiche Versioni (LXX, Hier.). Di più occorre mettere il nome proprio di *Jahvé* in luogo di *Elohim*, comune in questo libro o gruppo particolare di salmi. — La pronunzia ritmica probabilmente ha da essere: *Jahvéh mišpaṭeká lemalktén,* — *Weṣádkateká leben-málk:* — *Jadìn 'ammeká besádk*, — *We ániyeká bemišpáṭ*. Salvi sempre i tre accenti che appariscono in ciascun verso, rimane incerto se i musici ebrei cantassero, per esempio, *mišpaták* o *mišpaṭká,* o in ambedue le maniere indifferentemente, ecc. Donde la necessità di non spingere tropp' oltre le determinazioni sillabiche del ritmo, se si vuol rimanere in un terreno critico sicuro. Per parte mia, preferisco di non trascrivere la pronunzia musicale, che in sostanza noi non conosciamo bene.

Seconda strofa (vv. 3-4): io credo di poter fare, per render migliore il ritmo, una lieve trasposizione di לעם nel secondo verso; nel quale poi tolgo il בְּ, preposizione che urta un poco la sintassi, e che, per me, è derivata dall' aver fatto cadere in altri manoscritti la parola צדקה nel 3° verso (come hanno i LXX), dove rendesi tosto necessaria la preposizione.

ישאו הרים שלום
ונבעות צדקה לעם
ישפט עניי עם
יושיע לבנו אביון

La posizione di לעם nel secondo verso sta bene in correlazione con ישאו del primo, e chi ha pratica del parallelismo poetico ebraico non tarderà a riconoscere che i due versi sono molto più ben fatti ed eleganti che nel testo tradizionale. In fine del verso 4° la frase וידכא עושק, che avrebbe due accenti musicali, è fuori del ritmo e in pari tempo del parallelismo, e dallo svolgersi dell' idea nel contesto prossimo. Io la credo una nota marginale del tempo dell' oppressione greca, e relativa forse ad Antioco Epifane.

La terza strofa (vv. 5-6) non subisce alterazioni di sorta; salvo che la prima parola nel testo ebraico è evidentemente errata, e va

corretta con i dati della versione dei LXX, che forse portava un וְיַאֲרִיךְ, per quanto questa parola non sia certa, e rimanga poco sodisfacente.

יואריך עם שמש
ולפני ירח דור דורים
ירד כמטר על גז
כרביבים זרזיף ארץ

La strofa quarta (vv. 7-8) è anch' essa perfetta nella sua natural giacitura, salvo che occorre leggere con le antiche versioni (LXX, Hier. Syr.) צֶדֶק invece di צַדִּיק.

יפרח בימיו צדק
ורב שלום עד בלי ירח
וירד מים עד ים
ומנהר עד אפסי ארץ

La strofa quinta, a mio vedere, consta dei versi 9 e 11, di questa guisa:

לפניו יכרעו צרים
ואיביו עפר ילחכו
וישתחוו לו כל מלכים
כל גוים יעבדוהו

Soltanto nel primo verso ho sostituito, con l' Olshausen ed altri, צרים *avversarii*, allo stranissimo ציים, *belve del deserto*, del testo masoretico; ciò che è richiesto dalle esigenze del parallelismo col secondo verso che segue. — In mezzo a questa strofa sta il verso 10 che va scandito così:

מלכי תרשיש ואיים
מנחה ישיבו
מלכי שבא וסבא
אשכר יקריבו

È una strofa di quattro versi anch' essa, ma di ritmo affatto diverso — 3/2 accenti ogni due versi — che non ha nulla di comune con l' ordinario del salmo. Potrebbe dirsi che questa strofa proviene

dalle licenze che potevano prendersi i poeti ebrei, ma per me ne dubito. La strofa dei versi 9 e 11 è così perfetta in sè stessa, che io preferisco credere l'altra strofa del v. 10 inserita qui dal margine, e tolta da qualche altro salmo messianico, a noi del resto sconosciuto.

La strofa sesta (vv. 12-13) è regolarissima:

כי יציל אביון משוע
ועני ואין עזר לו
יחס על דל ואביון
ונפשות אביונים יושיע

La strofa settima va soggetta a qualche osservazione. Essa suona così (vv. 14-15):

מתוך ינאל נפשם
וייקר דמם בעיניו
ויחי ויתן לו מזהב
ויתפלל בעדו תמיד

Nel primo verso sembra da tenere מחמס come una glossa marginale. Infatti essa non solo rompe la regolarità del triplice accento ritmico, ma inoltre è inutile perchè significa lo stesso che תֹּךְ. Essa è nel solito genere di glosse, che spiegano il vocabolo dubbio del testo con un altro chiaro e di uso comune. Il חמס del margine impediva al lettore di leggere תוך nel senso di *mezzo*. — Anche שבא del 3° verso mi pare una glossa marginale provocata dal v. 10, forse; per lo meno, non se ne vede un motivo sufficiente, oltrechè turba il ritmo. — Ed una glossa si manifesta essere anche la finale del v. 15: כל היום יברכנהו di sapore aramaizzante — cfr. la forma finale del verbo — e che vuol dare senza dubbio una spiegazione di quello יתפלל che non deve intendersi di una *preghiera* vera e propria che il povero beneficato faccia per il Messia a Dio — quasi il Messia ne avesse bisogno — ma di una *benedizione* del povero, che ridonda a tutto suo bene.

L'ottava ed ultima strofa si è la più dispersa e la più difficile a rintracciare; essa è composta di varie frasi pei versi 16-17 così:

יהי פסת בר בארץ
ירעש כלבנון פריו
לפני שמש ינין שמו
כל היום יאשרהו

Essa è così perfetta nella sua semplicità, che mi dispensa dal farne una dimostrazione particolare. Esaminiamo, invece, le frasi tralasciate. La frase ברוש הרים è una digiuna glossa marginale tra il verso 1° il 2°, con la quale si vorrebbe spiegare il perchè il frutto delle biade si commuove all'azione del vento, sì come le foreste del Libano; e cioè perchè al pari del Libano queste piantagioni di frumento sono in vetta alle montagne! Tolta questa frase incomoda, i due primi versi risultano nella loro spontanea naturalezza di una bellezza di pensiero e di espressione, straordinaria. Tra il verso 2° e il 3° è inserita la frase ויציצו מעיר כעשב הארץ che è un verso di quattro accenti ritmici — come quelli del salmo XLV — e che non può appartenere a questo salmo. Dico *non può*, perchè nel contesto non porta verun senso sodisfacente, e i critici non riescono, malgrado le loro sottigliezze, a dargliene uno. Non si potrebbe cogliere più in flagrante la citazione marginale di un verso, tolta da un altro canto poetico, e inserita poi nel testo. Si può credere, anzi, che la frase sia una citazione del sal. 92, 8, ammesso che la parola מעיר sia deformata da un precedente רשעים.

Il 3° e 4° verso sono preceduti ciascuno da una frase יהי שמו לעולם, e poi ויתברכו בו, che saltano subito agli occhi come glosse esplicative del 3° e 4° verso; esse significano esattamente, in parole comuni, quello che i versi in parole più rare e poetiche, e non hanno alcun movimento ritmico.

Ciò posto, ecco come si potrebbe ricostruire in versione italiana lo stato originale di questo bellissimo salmo.

Jahvé, concedi il tuo diritto al Re,
e la giustizia tua al figlio del Re;
sì ch'ei giudichi il tuo popolo per la giustizia,
ed i tuoi miseri per il diritto.

Arrechino i monti la pace,
e le colline la giustizia al popolo;
egli difenda i miseri del popolo,
egli liberi i figli del povero [1].

Ei regni lungamente quanto il sole,
e dinanzi alla luna di età in età;
discenda come pioggia sul falciato,
come un'acqua a inzuppare il terreno.

Fiorisca a' suoi dì la giustizia,
e molta pace sinchè svanisca la luna;
signoreggi dal mare infino al mare,
e dal fiume sino ai confini della terra.

[1] E calpesti il tiranno.

Innanzi a lui si prostreranno i nemici,
e gli avversarii suoi bacceranno la polvere [1];
e lui adoreranno tutti i re,
tutte le genti serviranno a lui.

Perchè salverà il povero che grida,
e il misero che non ha chi l'aiuti;
egli avrà compassione del bisognoso e del povero,
e le anime dei poveri ei salverà.

Dalla tirannia [2] riscatterà le anime loro,
e il loro sangue sarà prezioso a' suoi occhi;
quegli vivrà e sì gli darà oro [3],
e per lui supplicherà sempre [4].

Abbondanza di frumento vi sarà nella terra [5],
romoreggerà come il Libano il suo frutto [6].
Dinanzi al sole germoglierà il nome suo [7],
tutte le genti lo acclameranno felice! [8].

Salmo XLV.

Il movimento ritmico di questo salmo è assolutamente certo; esso è composto di versi di quattro accenti ciascuno, e ogni verso, in genere, sembra quasi spezzato in due, di due accenti ciascuno. La difficoltà incomincia, allorchè si procede a determinare la formazione e il numero delle strofe, onde il salmo risulta. A guardare dai primi versi, parrebbe che le strofe si componessero di tre versi ciascuna — sei, dunque, di versi a duplice accento, — ma questo computo nel corso del testo dà pur luogo a incertezze. Il Duhm, nel suo recente commentario ai salmi (1899), ammette questo genere di strofa, e la ricostruisce facilmente per tutto quanto il salmo, facendo evidente violenza al testo ebraico, e riducendolo a norma del suo giudizio sistematico. A tal maniera di considerare io non posso adattarmi. D'al-

(1) I re di Tarsis e le Isole
porteran donativi;
i re di Sheba e Seba,
offriranno tributi.

(2) Dalla violenza.

(3) Di Sheba.

(4) Tuttodì lo benedirà.

(5) In vetta ai monti.

(6) « Scintilleran dalla città, com'erba dalla terra ».

(7) Sarà il suo nome in eterno.

(8) Si benediranno in lui.

tronde il testo ebraico dà tali indizi di lacune, che si può anche dire non aver più noi il modo sicuro di rintracciarne la precisa divisione strofica. Esaminiamolo passo per passo.

Il verso 2, considerato come strofa, non dà luogo a veruna difficoltà: ho già accennato al flagrante grecismo di מעשה — ποίημα, come bene spiega Teodozione.

רחש לבי - דבר טוב
אמר אני - מעשי למלך
לשוני עט - סופר מהיר

La seconda strofa (v. 3), diciamo così, è regolare anch' essa. Soltanto bisogna correggere quell' impossibile יפיפית in יפה יפית; e sostituire a אלהים di questo gruppo di salmi elohistico l' originale יהוה.

יפה יפית - מבני אדם
הוצק חן - בשפתותיך
על כן ברכך - יהוה לעולם

La strofa terza (vv. 4-5) si può formare senza troppa difficoltà. La parola והדרך, con cui comincia il v. 5, è una errata ripetizione della precedente, a cui è perfettamente uguale: essa, infatti, non dà alcun senso sintattico sodisfacente. — La parola צדק dello stesso verso è una variante marginale di ענוה inserita nel testo, e che per me rappresenta anzi la genuina lezione primitiva in luogo di ענוה; il suo carattere di variante marginale si riconosce ancora — da chi non tiene chiusi gli occhi, per non vedere il sole — dalla impossibilità o somma difficoltà di accordarla, nel punto dove si trova, con le regole elementari della sintassi ebraica (si noti il *makkeph* masoretico, che esigerebbe assolutamente ענות צדק). Di più — e qui non vi è nulla da opporre per alcun lato — bisogna riferire, diversamente dalla redazione masoretica, l' ultima parte del verso 5 alla strofa e al verso che segue.

חגור חרבך - על ירך גבור
הודך והדרך - צלח רכב
על דבר - אמת וצדק

La quarta strofa sarebbe composta dall' ultima parte del v. 5 e dal v. 6. Però, il primo verso non ammetterebbe la solita cesura che a patto di trarre in fine la parola נוראות, che può sostenere due accenti

musicali; lo facciamo, senza escludere che possiamo anche trovarci di fronte a una licenza poetica. Inoltre, per armonia di pensiero preferisco leggere תַּרְאֲךָ invece di תוֹרְךָ.

ותראך ימינך - נוראות
חציך שנונים - עמים תחתיך
יפלו בלב - אויבי המלך

Si vede a colpo d'occhio, che in questa strofa, per quanto esatta e regolare, secondo la giacitura del testo, non corre bene il senso; il 3° emistico va riunito al 5°, e il 4° rimane in aria, come una ingrata parentesi. Questo ci può dare un indizio che il testo a subìto qui una lacuna, e poi un rifacimento che non è riuscito compiutamente. E questo ci può dar anche la ragione di vedere la strofa seguente, diciamo la quinta (v. 7), di soli due versi; se pure in origine non era stata composta di questi due soli, ma di tre come le altre. Conservo אלהים, perchè non è criticamente certo che il testo originale portasse יהוה.

כסאך אלהים - עולם ועד
שבט מישר - שבט מלכותך

La strofa sesta (v. 8) sarebbe regolare, meno la solita correzione di אלהים. Il 6° emistico, come il 2° della 4ª.

אהבת צבק - ותשנא רשע
על כן משחך - יהוה אלהיך
שמן ששון - מחבריך

Anche la strofa settima si puo formare regolarmente col v. 9 e parte del 10. Basta considerare קציעות come una variante marginale di אהלות; e che sia tale realmente, ancora apparisce dalla sua cattiva posizione sintattica, chè manca della congiunzione.

מר ואהלות - כל בגדתיך
מן היכלי שן - מני שמחוך
בנות מלכים - ביקרותיך

Da questo punto in poi il ritmo si turba frequentemente, la divisione delle strofe va perduta, o quasi; e che ciò non dipenda nè da licenza o capriccio del poeta, nè dalla incertezza delle leggi del ritmo

e della strofa, sulle quali noi fondiamo le nostre ricerche, si riprova dal turbamento anche del senso e del contesto. Proviamo ad andare innanzi, benchè un po' all'oscuro.

Si può assumere come certo, o almeno probabilissimo, che al v. 14 e al 17 comincino nuove strofe; cerchiamo di determinare quali e quante strofe siano comprese fra i versi 10-13 e 14-16. I versi 10-13 comportano tre strofe, se nel testo ammettiamo una lacuna di due o tre emistichi; e due strofe, se ammettiamo invece qualche aggiunta posteriore. Io credo che vi sia qualche parola aggiunta (forse לימינך e ראי dei vv. 10 e 11) e più che mai qualche lacuna, evidente per ragioni ritmiche dopo יפיך, e per esigenze di senso e contesto mutilo tra il v. 12 e il v. 13, ai quali — riuniti insieme — i critici si sforzano invano di dare una chiara intelligenza. Nel dubbio, non faremo violenza al testo, come il Duhm; ci contenteremo di confessare la nostra ignoranza a ricostruirlo dallo stato in cui ci è pervenuto. Ecco i versi 10-13 in questione:

נצבה שגל - בכתם אופיר
שמעי בת - והטי הזנך
ושכחי עמך - ובית אביך

ויתאו המלך - ופיך .....
כי הוא אדניך - והשתחוי יל
. . . .

. . . .
ובת צר - במנחה ......
פניך יחלו - עשירי עם

Il testo è molto incerto: si noti che פָּנַיִךְ può, e secondo me deve esser letto פָּנָיךָ relativo al Messia e non alla Regina; ciò divien segno evidente della lacuna esistente fra la 9ª e 10ª strofa.

I versi 14-16 conterrebbero ancora due strofe, la 11ª e la 12ª; ed anzi la 11ª si presenta abbastanza regolare, per quanto non esente da incertezze, che è impossibile, io credo, correggere con buon risultato.

כל כבודה - תב מלך פנימה
ממשבצות - זהב לבושה
לרקמות - תובל למלך

L'altra offre maggiore incertezza; in ogni modo, però, io considero רעותיה come una variante o glossa marginale di בתולות.

בתולות אחריה - מובאות לך
תובלנה (?) - בשמחה וגיל
תבאינה (?) - בהיכל מלך

I versi 17-18 formerebbero la 13ª ed ultima strofa; soltanto, che, per ridurla al tipo comune essastico, bisognerebbe considerare come un'aggiunta marginale, da altro inno simile, l'ultima frase: על כן אמים יהודוך לעולם ועד, la quale, del resto, non ha la solita andatura ritmica degli altri versi. Quest'ultima è una semplice supposizione; la strofa poteva forse comporsi di quattro versi; e il quarto dir così: על כן עמים - יהודוך לָעַד.

תחת אבתיך - יהיו בניך
תשיתמו לשרים - בכל הארץ
אזכירה שמך - בדור ודור

È probabile che il כל di בכל דר sia un'aggiunta dovuta all'emistico 4º.

Ecco la versione italiana che ne risulta:

Erompe il mio cuore — in fausta parola,
dicendo io vo — la mia canzone al re,
la lingua mia, stile — di scriba veloce.

Tu bello rifulgi — tra i Figli dell'uomo,
consparsa è la grazia — su le tue labbra,
però t'ha benedetto — Iahvé (¹) in eterno.

Cingi la tua spada — al fianco, eroe,
con gloria e splendore (²), — ti avanza, cavalca,
per la ragione — di verità e giustizia (³).

E ti dimostrerà la tua destra — terribili cose;
acute le tue frecce, — i popoli sotto di te,
cadranno in cuore — ai nemici del re.

. . . .

il tuo trono, o Dio, — eterno nei secoli,
scettro di equità — lo scettro del tuo regno.

(¹) Dio.
(²) E splendore.
(³) Mansuetudine.

Tu ami la giustizia — odii l'empietà;
però t'ha consacrato — Iahvé (1) tuo Dio,
con olio di gaudio — sopra i tuoi compagni.

Mirra ed aloe (2) — tutte le tue vesti,
dai palazzi d'avorio — le musiche ti allietano;
figlie di re — son fra le tue dilette.

Alta è la regina (3) — in oro di Ophir:
ascolta, o figlia (4) — e volgi l'orecchio,
dimentica il tuo popolo — la casa di tuo padre.

E il re s'invogli — della tua bellezza.....
chè egli è tuo Signore — e tu lo adora,

. . . .

. . . .

e la Figlia di Tiro — con dono.....
la tua persona applaudono — i ricchi del popolo.

Tutta gloriosa — la figlia del re nel talamo,
a trapunti — di oro ha la veste,
in fra i ricami — è presentata al re.

Le vergini (5) dietro a lei — sono condotte a te,
son presentate — con letizia e gioia,
sono introdotte — nel palazzo del re.

Al luogo de' tuoi padri — saranno i tuoi figli,
li costituirai principi — su tutta la terra;
io ricorderò il tuo nome — di (6) età in età.

Per questo i popoli — ti daran lode eterna (7).

Salmo II.

In tutto il Salterio, questo è fra i salmi più meravigliosi e belli per potenza espressiva del ritmo e per inspirazione poetica: i versi singoli sono composti di tre accenti musicali, che è il ritmo ordinario della poesia ebraica. Una difficoltà non lieve, nel ricercare il testo originale di questo canto messianico, attraverso le leggi del ritmo metrico, proviene dalla incerta composizione delle varie strofe. Tut-

(1) Dio.
(2) Cassia.
(3) Alla tua destra.
(4) E vedi.
(5) Amiche di lei.
(6) Ogni.
(7) Nei secoli.

tavia, dal variare del senso, possiamo in genere determinare, che le strofe incominciano ai versi 1, 4, 7, 10, ed io, anzi, propendo assolutamente a credere che tutto il salmo consti di sole quattro strofe.

Di quanti versi ogni strofa si compone? Se dobbiamo guardare all'apparente disposizione degli stichi, si ha un numero vario di 6 (seconda strofa), 7 (prima), e forse 8 stichi (terza e quarta strofa). È impossibile, col testo come ci è pervenuto oggidì, determinare con precisione e il numero delle strofe e il quantitativo degli stichi onde ciascuna si compone; io, almeno, non veggo alcuna via d'uscita. Propendo a credere, che in origine ogni strofa avesse soli sei stichi — come in diversi altri salmi; tuttavia, dico ciò senza escludere il caso contrario, o per lo meno la licenza nel poeta, di comporre strofe differenti fra loro — benchè nel Salterio io non trovi traccia di siffatta poetica libertà.

La prima strofa (vv. 1-3) si compone apparentemente di sette stichi; il v. 2 ha tre stichi. A doverla ridurre a sei stichi bisognerebbe dire che il 2° stico del v. 2 — che ripete il senso del 1° — è un verso citato in margine da qualche altro salmo, o infiltratosi qui dopo la sua composizione primitiva per cause a noi ignote. E la strofa sarebbe:

למה רגשו גוים
ולאמים יהגו ריק
יתיעצו מלכי ארץ
על יהוה ועל משיחו
ננתקה את מוסרותימו
ונשליכה ממנו עבתימו

Ho corretto con varii critici, in יתיעצו la parola non conveniente col contesto (v. 3) יתיצבו.

La seconda strofa si presenta affatto regolare (vv. 4-6); ma forse la parole באפו è da considerare come una variante marginale esplicativa di בחרנו.

יושב בשמים ישחק
אדני ילעג למו
אז ידבר אלימו
ובחרונו יבהלמו
ואני נסכתי מלכי
על ציון הר קדשי

Del resto, a rigor di termine, la parola באפו può benissimo farsi rientrare nei tre accenti del terzo stico.

La terza strofa (vv. 7-9) deve certo andar soggetta ad una correzione; infatti il verso 8 viene ad essere turbato nella sua composizione ritmica in modo irresolubile. Se ne può fare una strofa di sei stichi; ma allora, poichè essa si presenta composta di 7 $^1/_2$ stichi occorre togliere 1 $^1/_2$ stico. Nel caso, io toglierei, come la meno necessaria, anzi presso che incomoda, la frase: אני היום ילדתיך e quindi שאל ממני; e la strofa verrebbe ricomposta così:

אספרה אל חק יהוה
אמר אלי בני אתה
ואתנה גוים נחלתך
ואחזתך אפסי ארץ
תרעם בשבט ברזל
ככלי יוצר תנפצם

L'autore della Epistola agli Ebrei (I, 5) cita il verso אני היום ילדתיך, come facente parte del salmo. Dal punto di vista critico, la citazione testimonia, che il verso: « io oggi ti ho generato », leggevasi nel testo del salmo durante il primo secolo dell'era cristiana; ma non se ne potrebbe concludere, che dunque esso faceva parte della primitiva redazione originale, se non per rispetti d'indole teologica. Per la teologia, però, è sufficiente ammettere che il verso è « inspirato » e fa parte delle divine Scritture. Come vedremo tra poco, io credo che questo verso è per lo meno citato e tolto di peso dal testo primitivo del salmo CX, e pertanto fa parte della Bibbia. Ma del resto, esso è così caratteristico, che, ove non si potesse ricondurre tutto intero nel salmo CX, dovrebbe assolutamente, anche dal punto di vista critico, essere conservato nel salmo II, come facente parte del testo originale. Il concetto e il ritmo del verso escludono che si tratti qui di una semplice glossa marginale di secondario valore. Del resto la ricostruzione del salmo II in istrofe di sei stichi, è, secondo abbiamo notato, ipotetica.

La quarta strofa (vv. 10-12) si compone, all'apparenza, di sei stichi, più due emistichi, che non si possono ridurre in uno, così come stanno. Essi, però, si possono e debbon ridurre ad un solo stico, per mezzo di una correzione semplice ed evidentissima, che mi meraviglio altamente non sia stata ancora trovata dai critici. Essa è tratta a un tempo e dalle leggi del ritmo, e dalla consuetudine, ormai da tutti ammessa fra le cose più certe, delle frequenti lezioni marginali nei manoscritti antichissimi della Bibbia ebraica. La duplice frase da

correggere è (vv. 11 e 12, fine e principio): ונילו ברעדה נשקו בר. Di queste due frasi, l'una è contradittoria in termini (« esser lieto con spavento »), l'altra non dà verun senso plausibile: è evidente, che qui si cela, confuso ed errato, il genuino stico originale di tre accenti, parallelo all'altro che forma la prima parte del verso 10. Lo stico ricomposto è secondo me tale: ונשקו לו ברעדה. La spiegazione ovvia e naturale della confusione senza senso, avvenuta dipoi con la scomposizione del ritmo, è pur questa. Un copista doveva avere scritto manchevolmente (senza שקו) lo stico così: ונ'לו ברעדה. Un lettore autorevole, scorto l'errore, mise l'apice di richiamo fra la *Nun* e la *Lamed* e corresse in margine: נשקו בר'; la parola ברעדה era scritta in margine con due sole iniziali. In progresso di tempo furono accolte materialmente le due lezioni — come di solito — e il נ'ל del testo si lesse e trascrisse ניל. Ancora i LXX recano testimonianza del לו, ond'era fornito lo stico primitivo.

Resterebbe così la strofa ricomposta di sette stichi. Per ridurla a sei, non rimane che considerare per glossa marginale lo stico ultimo: אשרי כל חוסי בו, che in realtà è una frase scolorita, buona in altri salmi ove si trova, ma qui non troppo bene al suo posto. La strofa ultima suonerebbe così:

ועתה מלכים השכילו
הוסרו שפטי ארץ
עבדו את יהוה ביראה
ונשקו לו ברעדה
פן יאנף ותאבדו דרך
כי יבער כמעט אפו

Ecco, dunque, la versione italiana che ne risulterebbe:

Perchè mai s'agitano i popoli,
E le nazioni cospirano invano?
Sono insorti i re della terra [1],
Contro Jahvé e contro il suo Unto:
« Rompiamo le loro catene,
E gettiamo via da noi le loro ritorte ».

Chi nei cieli è assiso ride,
Il Signore si fa beffe di loro.
Quindi egli parla ad essi [2],

(1) « Ed i principi congiurano insieme ».
(2) Nell'ira sua.

E nel suo sdegno sì li sbigottisce:
« Ben io ho consacrato il mio re
Sul Sion, monte della mia santità ».

Ed io mostro il decreto di Jahvé:
Egli mi disse [1]: tu sei mio figlio;
E a te io darò i popoli in retaggio,
E in tuo possesso i confini della terra.
Tu li spezzerai con scettro di ferro,
Qual vaso di vasaio li romperai.

Però, dunque, o re, fate senno,
Lasciatevi governare, giudici della terra.
Servite Jahvé con timore,
E adorate lui con tremore;
Ch'ei non si sdegni e sì andiate in rovina,
Allor che l'ira sua fra poco divampi [2].

Salmo CX.

Anche questo salmo ha le sue difficoltà; e ben le conoscono quelli che ne hanno letto il testo ebraico. Vediamo, se, col nuovo punto di vista delle leggi del ritmo, riesciamo un po' a districarle.

Prima di tutto bisogna tener da parte l'opinione di coloro che, come il Duhm, sorpresi troppo dal ritrovare nelle iniziali di alcuni stichi del salmo (2°, 5°, 8° ecc.) le lettere del presunto nome di Simone Asmoneo (שמעון), fan presto poi a dire che i vv. 5-7 sono alieni dal salmo stesso, e non genuini suoi proprii. Il ritmo e il pensiero di quei versi, per quanto oscuri, concorda troppo bene con tutto il resto del carme.

Per andare sulle tracce del testo originale, noi abbiamo qui un appoggio sicuro nel ritmo e nella strofa. Il ritmo — assai comune nei salmi d'indole ditirambica — alterna gli stichi di tre e due accenti musicali, come alcuni che abbiamo trovato aggiunti al salmo LXXII. Ogni quattro stichi formano una strofa.

La prima strofa (v. 1) è così bella e sonante, che può servir di modello: *Ne'úm Jahvé ladoní, — Séb liminí — 'Ad ašíth kol 'oiebéka — Hadóm leraglêka.*

נאם יהוה לאדני
שב לימיני
עד אשית כל איביך
הדם לרגליך

[1] « Oggi io ti ho generato ». — Chiedimi!...
[2] « Felici quelli che si affidano in lui ».

La seconda strofa si compone del verso 2 e del principio del verso 3.

מטה עזך ישלח
יהוה מציון
רדה בקרב איביך
עמך נדבה

Leggo quest'ultimo stico עַמְּךָ נְדָבָה, la prima parola presa dal testo masoretico e l'altra dal testo della versione dei LXX. Si osservi come quest'ultima frase, così presa e raccolta nella sua strofa, diventi subito chiara e vibrante di pensiero poetico, mentre è così oscura, se la congiungiamo a ciò che segue come principio di periodo.

La terza strofa è contenuta nel resto del verso 3; ma, come è noto, esso ci è pervenuto così intricato e difficile, da dover ammettere, che senza dubbio il testo originale è guasto. Provandosi a ricomporlo, la strofa va soggetta ad una lacuna. Fortunatamente qui le versioni si dipartono dalla lezione del testo ebraico, e con tale sicurezza, con tale sincerità, da dover dire che esse con ogni probabilità ci rappresentano ancora dei frammenti del testo originale. Su queste tracce, avuta considerazione delle esigenze ritmiche, che qui sono certe e di gran giovamento, ho cercato di ricostruire quella che, probabilmente o all'incirca, doveva essere la strofa originale. Eccola:

חילך בהררי קדש
כטל משחר
אני מרחם הדרי
היום ילדתיך

La lezione בהררי ci è conservata dalla versione di s. Girolamo, ed è troppo in relazione col monte di Sion, cui certo si allude, e con la rugiada che al mattino ne feconda le piagge, per esser rigettata come erronea. La lezione כטל si trova nel testo masoretico, nella frase inesplicabile ora לך טל. E così trovasi nell'ebraico הדרי ma letto הַדְרֵי (in luogo di הררי) e non הֲדָרַי. La parola היום è ricostruita dal ביום del testo. In fine la frase, o stico che voglia essere, אני היום יְלִדְתִּיךָ l'ho ricomposta dal verso medesimo del salmo II (strofa terza) e che là ho situato in margine come una citazione. Si può dire che il glossatore del salmo II citasse là in margine appunto questo

verso del nostro salmo, attrattovi dalla frase precedente: בני אתה. E non sarei perciò contrario a scandire i due versi così:

אני היום ילדתיך
מרחם הדרי

La quarta strofa è compresa nel verso 4, salvo che nel primo verso manca un accento, vi è lacuna di una parola, che del resto è facile supplire, per esempio con בֶּאֱמֶתּוֹ o simile. Piuttosto un'osservazione — che nessuno fece mai sinora — va fatta al terzo verso.

Essa concerne la « parola di Malkiṣédeq ». Evidentemente si allude qui al passo della Genesi (XIV, 18 segg.) ove si parla appunto del re-sacerdote Malkiṣédeq, e si vuol dire che l'espressione usata dalla Scrittura per Malkiṣédeq, si accorda bene anche col carattere dell'eroe celebrato dal salmo. Qual' è nella Genesi l' « espressione di Malkiṣedeq? » Questa: והוא כהן לאל עליון. Non è credibile, adunque, che il salmista ne usasse un'altra, laddove precisamente intendeva di citar questa medesima. E perciò nella sua redazione originale il terzo verso doveva sonare: אתה כהן לעליון. Se il poeta avesse detto לעולם, prima di tutto non ci sarebbe più stata veruna relazione con la « parola di Malkiṣédeq », ma di più l'espressione non sarebbe stata esatta. In tal caso il poeta avrebbe dovuto citare, non già il nome di Malkiṣédeq, ma sì di Aronne, che fu — per mezzo del sacerdozio aaronitico — il vero e proprio *sacerdote eterno* del popolo d'Israele; doveva citare Aronne, o poteva citare un altro celebre aaronida, quali ne ebbe la storia d'Israele in quantità.

Ciò che ha mosso i critici a conservare senz'altra ipotesi la lezione לעולם, anzi a considerarla come sola genuina, malgrado la fitta oscurità di senso con la frase che segue « secondo la parola di Malkiṣédeq », si è stata la comparazione con I Machab. XIV, 41, una volta ammesso come certo, che il salmo riferivasi originariamente a Simone Asmoneo. Tuttavia, sebbene io tenga come probabile — non, però, provato — che il salmo sia stato composto per il re-sacerdote Simone, stimo pure che il citato passo del I libro dei Maccabei prova, tutt'al più, questo: che l'autore di esso leggeva di già nel salmo, che aveva sin d'allora uno schietto significato messianico, לעולם; e che il nostro salmo era già applicabile così ed applicato, al suo tempo, non meno che al Messia, al Gran Sacerdote Simone. Credo, infatti, anch'io, che la lezione לעולם sia antichissima; nata presto, per un facile scambio

di scrittura o di lettura, si trovò che essa, per quanto modificasse un poco il senso semplicissimo del testo primitivo, era molto più ricca e piena di significato, specialmente dal punto di vista messianico; e, per autorità della Chiesa ebraica stessa, dovè nell'uso sostituirsi presto alla prima. È nota l'alta importanza che dà anche s. Paolo a questo verso dal punto di vista messianico e spirituale del Cristianesimo.

Ed ecco la primitiva strofa quarta:

נשבע יהוה באמתו
ולא ינחם
אתה כהן לעליון
על דברתי מלכיצדק

La forma connettiva על דברתי per על דבר è ancora una riprova che il lungo verso non ha che due accenti; l'autore ha cercato di facilitare la pronunzia, per ottenere la dovuta misura musicale.

La strofa quinta è formata dal v. 5, e dalla prima metà del verso 6. In particolare, io propendo a credere che originariamente il primo verso portasse un verbo differente da מחץ, che è ripetuo subito dopo in molto migliore situazione sintattica; lo lascio tuttavia, non sapendo che cosa sostituirgli con sicurezza. Anche il verso terzo manca di una parola o due (il terzo accento); e di questa esigenza ritmica dà riprova il testo, che non è possibile tradurre con chiarezza di senso, così com'è. La lacuna è certa; ma nel momento non saprei riempirla, senza metterci del mio.

Ecco la strofa, nella quale credo bene rimettere יהוה al posto del presente אדני:

יהוה על ימינך מחץ
ביום אפו מלכים
ידין בגוים.........
מלא גויות

Anche la strofa sesta ed ultima rivela subito, per via del ritmo, una lacuna nel primo verso, del terzo accento. Infatti quella frase מחץ ראש è stranissima e quasi impossibile: quel ראש così solitario ha bisogno del caso retto, di un genitivo a cui egli evidentemente si

appoggia; e quel genitivo non può essere, a parer mio, che צריו o איביו.

מחץ ראש איביו
על ארץ רבה
מנחל בדרך ישתה
על כן ירים ראש

Chi per pregiudizio sistematico non vuole, come i pipistrelli, fuggire la luce, vedrà una riprova dell'esistenza del ritmo nel quarto verso. Esso è da scandire: *'al-kén iarim-rósh.* Per regola dovrebbe dire ראשו; il poeta ha evitato l'aggiunta del pronome personale — e poteva farlo — per non creare un triplice accento *'al-kén iarìm rošó.*

Ecco la versione risultante:

Detto di Jahvé al mio Signore:
Siedi alla mia destra,
Sin ch'io ponga tutti i tuoi nemici,
Sgabello a' tuoi piedi.

Lo scettro della tua potenza distende
Jahvé da Sion;
Domina tu in mezzo a' tuoi nemici,
Il tuo popolo è volontà [1].

La tua forza è sui monti del Santuario
Come rugiada del mattino;
Io dal seno della mia gloria
Oggi ti ho generato [2].

Ha giurato Jahvé per la sua verità,
Egli già non si pente;
Tu sei sacerdote de l'Altissimo [3],
Secondo la parola di Malkisedeq.

Jahvé alla tua destra ha percosso
Nel dì dell'ira sua i regi:
Egli giudica fra le genti.....
Pieno di cadaveri.

Percuote il capo de' nemici suoi,
Su vasta regione;
Dal torrente egli beve per via,
Quindi il capo rialza.

[1] La frase significa: Tu hai un popolo, che, tutto devoto a te, pronto è sempre ad ogni eroico sacrificio, per assicurarti la vittoria e il dominio sui nemici.

[2] Oppure: *Io oggi ti ho generato, — dal seno della mia gloria.*

[3] *Tu sei Sacerdote in eterno.* Questa espressione in ambedue i casi è particolarmente applicabile a Simone Asmoneo, il quale, non appartenendo alla famiglia d'Aronne, aveva bisogno di una diretta sanzione divina per la dignità del Sacerdozio israelitico, che egli aveva conquistata con le armi e il favore dei re greco-siri.

Tutte queste ricerche, tutte queste affermazioni, si noti bene, non sono che ipotesi; nè io mi illudo punto di aver persuaso, dell'esistenza del metro ritmico nella poesia ebraica e dei preziosi risultati che si possono trarne, coloro che volontariamente chiudono occhi ed orecchi di fronte ad ogni novità, che li obbligherebbe a studiare di nuovo, e meglio che non han fatto sinora, un così difficile campo, come quello della critica del testo ebraico. Ma io non posso a meno di gioire meco stesso delle luminose conseguenze, che si possono così rilevare dall'accertamento del ritmo e della strofa — sino quasi a ieri, affatto ignoti — nella poesia ebraica.

In particolare, poi, non posso a meno di gioire, vedendo, come questo studio fatto con l'unico intento critico e ritmico, senza alcun riguardo al punto di vista religioso, sia riuscito precisamente allo scopo di rendere più semplice, più perfetta, più splendida che mai l'idea religiosa dei salmi, e più che mai bella e potente la loro poesia. Questa è vera critica, se è nata a crescere la nostra ammirazione per così venerandi documenti dell'antico Oriente e della coscienza umana. Del resto, a ciascuno l'opinione sua, quando sia fonte di lavoro serio e proficuo, e non di un criticismo invidioso ed inutile.

Mi sarebbe facile — e sarebbe forse anche utile — il pubblicare, secondo questo metodo semplice e sicuro, un'edizione critica del testo dei salmi; lascio il lavoro ad altri volenterosi stranieri che non hanno avanti a sè gli ostacoli molteplici e spesso insuperabili, che noi soffriamo in Italia, nell'ordine pratico. Io mi contenterò invece di dare il risultato ultimo della mia critica del testo nella nuova versione dei salmi che uscirà in luce nel corrente anno.

XXIV.

SUL CONTRIBUTO DELL'ITALIA ALLA PROGETTATA EDIZIONE CRITICA DEL MAHÁBHÁRATA.

Comunicazione del prof. Paolo Emilio Pavolini.

È cosa nota agli indianisti che nè la *editio princeps* calcuttiana, nè le edizioni bombayane del Mahábhárata possono ormai bastare alle ricerche scientifiche sull'antica letteratura epica, come quelle che rappresentano solamente *uno dei testi* e non *il testo* del gigantesco poema. È pur noto che altre importanti redazioni di esso si sono scoperte nell'India meridionale, già rese accessibili alcune in edizioni indigene, ancora inedite altre. Il prof. Winternitz, benemerito per varî studi preliminari su queste recensioni meridionali, propose, nel Congresso Orientalista tenuto a Roma nell'ottobre del 1899, la costituzione di una *Sanskrit Epic Texts Society* la quale avesse come scopo precipuo (per quanto raggiungibile solo in un avvenire assai remoto) la *edizione critica* del massimo poema e intraprendesse, *viribus unitis*, i numerosi, gravi e lunghissimi studi preparatorî necessari ad aprire e spianare la via all'altissima mèta.

A tale proposta, caldeggiata nel Congresso di Roma, favorevolmente discussa nella grande riunione internazionale delle Accademie e nell'ultimo Congresso di Orientalisti ad Amburgo, non devono mancare il plauso e l'incoraggiamento del Congresso Storico internazionale, come non deve mancare, una volta essa attuata, il contributo dell'Italia alla nuova Società e all'immenso lavoro che essa si accingerà a compiere.

Quale preziosa miniera per gli studi storici dell'India sia il Mahábhárata, non è chi non sappia: e lavori come quello magistrale del Hopkins (*Ruling caste*) mostrano quanti tesori, da mani intelligenti ed esperte, se ne possano ricavare, non per la storia politica soltanto,

ma e per la religiosa e la letteraria, per quella dei costumi e delle leggi e delle arti.

L'aiuto all'impresa potrà essere, da parte dell'Italia come di ogni altra nazione, doppio: pecuniario, offerto dalle Accademie, dalle Università, dalle maggiori Biblioteche, dalla munificenza privata: scientifico, offerto da un Comitato di cultori dell'indianismo e specialmente della letteratura epica sanscrita, con i suoi antecedenti e le sue ramificazioni. Il Comitato nostro non riuscirà certo molto numeroso, come non molto copiosa riuscirebbe la bibliografia italiana relativa al Mbh., nè molto abbondante il materiale critico ricavato dai mss. da noi posseduti; ma il poter annoverare fra i nostri indianisti un Gaspare Gorresio, primo editore e traduttore del Rámáya*n*a, e un Michele Kerbaker il quale tanta parte della sua indefessa e geniale attività ha speso e spende a pro dell'epica indiana, ci permettono di affermare che il contributo dell'Italia alla grande impresa è non meno doveroso per lei, per riguardo alle benemerenze passate, che utile e necessario per lo stato presente dei nostri studi sul poema nazionale dell'India.

XXV.

Nota intorno alla vita ed agli scritti di Cataldo Jannelli considerato specialmente come precursore delle ricerche storiografiche e sociologiche moderne.

Comunicazione del prof. Alessandro Groppali.

Cataldo Jannelli nacque nella patria di F. M. Pagano, in Brienza (Basilicata), il 20 settembre 1781 da Prospero e da Luisa Labriola. Avendo assai per tempo manifestato ingegno vivacissimo e vocazione pel sacerdozio, fu dai genitori posto nel seminario di Marsico Nuovo — diretto in quel tempo dal vescovo Bernardo della Torre — dove fu ordinato sacerdote.

La brama di sapere che agitava il giovane prete, non essendo sodisfatta dall'istruzione avuta in seminario, onde uscì a 18 anni, lo indusse a recarsi a Napoli per proseguire gli studi all'Università. In Napoli si diede specialmente allo studio delle lingue orientali. Ben presto per la cultura e per l'ingegno si rese caro al Padre Giovanni Andres, prefetto della Biblioteca Reale, oggi Nazionale, il quale, preso a benvolergli, lo chiamò a sè col grado di *scrittore* e poscia, dopo breve tempo, lo promosse a *bibliotecario*. Nè qui si arrestò la protezione spiegata dall'Andres a favòre del nostro Jannelli. Essendo il primo successo al celebre Francesco Daniele nella carica di segretario dell'Accademia Ercolanense, oggi di Archeologia, preparò al suo protetto un posto in questa.

Il Jannelli, infatti, alla morte dell'Andres, avvenuta nel 1817, gli succedette nel posto. Da questo anno in poi il Jannelli divise il suo tempo fra la Biblioteca e l'Accademia, fornendo all'una ed all'altra dottissimi scritti di storia e di archeologia,

Nel 1817 pubblicò in Napoli per i tipi del Porcelli il suo *Saggio sulla natura e necessità della scienza delle cose e delle storie umane* (in 8°, pp. 1-xx, 1-240), dedicandolo a Ferdinando I di Borbone, che

aveva istituito una cattedra di *Scienza della storia*. Era aspirazione vivissima di Jannelli — afferma il Fragapane ([1]) — occupare questa cattedra ed era quasi per riuscirvi, quando un intrigo accademico gli impedì di raggiungere lo scopo. Fu dato ad intendere al sovrano che, in fondo, l'autore del *Saggio* non credeva alla Provvidenza! Così a lui toccò la triste sorte di Vico, che invano aveva chiesto la *cattedra primaria mattutina di leggi*.

Vissuto in un'epoca turbinosa, si mantenne estraneo alle vicende politiche che commovevano il suo paese. Perciò la sua vita, povera di casi, si mantenne sempre serena e tutta dedita a' suoi studi prediletti. Visse solo senza famiglia ai Banchi Nuovi in un piccolo appartamento dello storico palazzo di Luca di Penne, giureconsulto e segretario di re Ladislao.

Fu trovato morto in questo palazzo nel 1849. Non ebbe sepoltura distinta, e ben presto la sua memoria cadde in un oblio immeritato. Una delle sale della Biblioteca Nazionale è stata intitolata al suo nome. Questo è il solo onore che i posteri gli hanno tributato!

L'elenco degli scritti pubblicati dal Jannelli — e vogliamo credere completo — è in ordine cronologico il seguente:

1) *Dissertationes tres in Perottinum Codicem*. Neap. 1811;

2) *In Cassittianam novarum fabularum editionem colloquia*. 1812;

3) *Saggio sulla natura*, ecc. Op. cit.;

4) *Catalogus Bib. latinae veteris et classicae Manuscriptae quae in Regio Neap. Museo Borbonico adservatur*. 1827;

5) *Fundamenta hermeneutica hierographiae crypticae veterum gentium*. 1830;

6) *Tabulae Rasettanae hieroglyphicae interpretatio tentata*. 1830;

7) *Hierogliphica Aegyptia*. 1830;

8) *Tentamen hermeneuticum in hierographiam crypticum veterum gentium*. 1831;

9) *Tentamen hermeneuticum in Etruscas inscriptiones*. 1840;

10) *Tentamina hierographyca atque etymologica*. 1841;

11) *Inscriptiones veterum oscarum et tabulae Eugubinae interpretatione tentatae*. 1841;

12) *De vita et scriptis Auli Jani Parrhasii*. 1844.

([1]) *Obbietto e limiti della filosofia del diritto*, II, pp. 106-107, nota. Roma, 1899.

A questi scritti bisogna aggiungere tre Memorie sulla pittura pompeiana inserite nel II volume degli *Atti* dell'Accademia Ercolanense; due opuscoli su argomento archeologico ed infine due articoli apparsi nel 1833 e 1835 sul giornale: *Il progresso delle scienze, delle lettere e delle arti* di Napoli.

Il Jannelli ne' suoi *Cenni sulla natura e necessità*, ecc. (1) promette altri scritti e precisamente: *Quistioni sulla storia e sua scienza* (2), *Saggi storici* (3), *Saggio metafisico sulle umane conoscenze* (4), ma pare che questi non solo non siano mai stati pubblicati, ma nemmeno compilati.

* * *

Essendoci diffusi a parlare forse un po' troppo a lungo della vita e degli scritti generalmente dimenticati del Jannelli, ora dovremo solo toccare rapidamente i principali punti che estesamente svolgeremo in una memoria che qui ci permettiamo di riassumere.

La causa principale, per cui l'opera del Jannelli fu immeritatamente avvolta nell'oblio, è stata quella di vedere in essa non altro che il prodotto di una mente erudita ben presto superata dal progresso degli studi storici nelle questioni speciali da lui esaminate.

Ma la gloria del Jannelli si deve collegare non tanto alle sue dotte ricerche egittologiche ed archeologiche, quanto alle sue luminose intuizioni critiche e metodologiche intorno al nuovo modo di considerare la storia e la società.

In ciò il Jannelli si riattacca a quel largo movimento storico che, coltivato, più che altrove, in Napoli, è diventato poi la base della cultura del secolo XIX.

Il Giannone ed il Vico specialmente, che presentò la storia *in nuova comparsa*, sono i precursori più diretti e legittimi della dottrina del Jannelli. Peraltro nessuno più lucidamente ed efficacemente di lui rilevò l'inanità cui andava incontro l'indirizzo astratto seguito

(1) « Cenni di Cataldo Jannelli sulla natura e necessità della scienza delle cose e delle storie umane con cenni sui limiti e sulla direzione degli studi storici di Gian Domenico Romagnosi e discorso e analoga appendice sul sistema e sulla vita di Vico del professore Giulio Michelet ». Milano, per Antonio Fontana, MDCCCXXXII, pp. v, xciv, I, 228.

(2) Op. cit., pp. 8, 119.

(3) Op. cit., p. 123.

(4) Op. cit., p. 177.

dal Vico e la necessità della critica nello studio della storia. Jannelli vede nettamente che dall'antichità fino al suo tempo spetta al Vico l'onore di avere gettato le prime basi della scienza delle cose umane.

Fu il Vico — egli scrive — che, avendo mostrato il fatto sociale come un prodotto umano, eliminò dalla storia il caso, la fortuna, il fato, il destino, e, con queste entità, l'arbitrio ed il disordine.

Ciò malgrado, la scienza delle storie e delle tradizioni umane — continua il Jannelli — considerata come un sistema intero e completo, come un ordine regolare e formato di osservazioni e di ricerche, ancora non esiste. Le istituzioni o trattati di storia universale mancano quasi tutte di quelle analisi onde noi possiamo credere fondatamente alle cose che ci si narrano. « Senza analisi non vi sono prove, senza prove non motivi di credibilità, senza motivi non vi sono giudizi, senza giudizi non vi è persuasione e senza persuasione non c'è storia ». In ciò è il difetto principale del Vico, il quale, per mancanza di critica e per prestare troppa fede ad autori poco autorevoli, finì per falsare in parte la storia. Colla *Scienza nuova* siamo appena nell'atrio delle cose umane. Prima base della vera critica storica è veder tutto, osservare tutto, notare diligentemente i più piccoli e minuti frammenti storici che l'antichità ci abbia conservati...

Egli proclamò la critica storica come base fondamentale della scienza delle cose umane, nè pensò mai a volere sostituire a quella del Vico un'altra storia ideale ed eterna da lui accuratamente esaminata e censurata. Intravvista questa via, egli non l'abbandonò mai, sia che con scritti, riguardanti la interpretazione di antichi linguaggi, mirasse a portare un contributo positivo alla critica storica, sia che, come nel suo *Saggio* immortale, consacrasse il proprio ingegno all'esame dei criterî e delle condizioni della ricerca storico-sociologica.

***

Bene si è apposto il Romagnosi quando ha scritto che il Jannelli si doveva considerare come un vero e proprio *maestro della logica storica* (1), e che il suo *Saggio* si doveva ritenere « come una specie di *organo scientifico* per proporre almeno gli argomenti e le vedute degli studi storici (2). Del resto il Jannelli stesso dice esplicitamente

(1) *Saggio* ecc., p. VII, op. cit.
(2) *Saggio* ecc. p. X, op. cit.

che il suo *Saggio* non è che una « prefazione ad un'opera sulla *Scienza della storia* (1), che aveva in animo di scrivere e che poi invece non fu pubblicata, come abbiamo già osservato.

Peraltro accanto a questa parte del suo *Saggio*, ove si tratta della *scienza delle storie umane* o della *istorosofia*, come egli anche più brevemente la chiama, ve n' è un'altra, in cui si discorre della *scienza delle cose umane*, che sta con quella negli stessi rapporti onde sono tra loro collegate la sociologia colla metodologia storica.

Diciamo in breve qualche parola dell'oggetto, della natura e dei limiti dell'una e dell'altra, secondo il Jannelli.

La scienza delle storie umane, secondo il pensiero del Jannelli, dovrebbe proporsi le seguenti ed altre simili questioni: « Cosa è veramente e propriamente una *Storia?* Qual'è la natura delle idee storiche? Che sono i monumenti e le memorie storiche? Perchè questi si raccolgono e si tramandano? Quando, perchè, come si corrompono, si perdono, si fingono? Chi le raccoglie? Che fede meritano? E perchè noi crediamo o non crediamo? Perchè dubitiamo, perchè abbiamo alcune cose solamente per probabili? Anzi, perchè e come noi crediamo? E quando dobbiamo credere, o non credere? Come inoltre si formano le *Storie* di più tempi e di più luoghi? Con quali mezzi e maniere si formano? Da chi si formano, e in quali tempi si formano? Da quali fonti si traggono? Qual natura e condizione prendono secondo la condizion delle memorie originali, de' monumenti e de' raccoglitori di esse? » (2). Insomma, continua il Jannelli, la scienza delle storie umane si propone di « sciorre questo grave ed insigne problema: *Dati alcuni fatti, istituzioni e conoscenze umane, determinare fin dove si può, lo stato e condizioni loro nelle memorie successive degli uomini* » (3).

Quanto alle partizioni di questa scienza, il Jannelli dice espressamente: « io dividerei tutta l'istorosofia in quattro libri o parti. Nella prima tratterei degli elementi primi delle storie, cioè delle idee storiche. Nella seconda delle memorie e dei monumenti storici, quasi elementi secondi delle storie umane: cioè delle tradizioni, dei racconti staccati e separati tra loro tramandatici originalmente dai maggiori, de' fatti, vicende ed operazioni umane trasmesse separatamente ai posteri, quando sono avvenute, o in tempi così vicini che si potessero avere per gli stessi (come pure di quei segni pubblici o privati

(1) *Saggio* ecc., p. 8, op. cit.
(2) *Saggio* ecc., pp. 79-80, op. cit.
(3) *Saggio* ecc., p. 81, op. cit.

posti contemporaneamente ai fatti stessi), o non molto dopo, che diciam monumenti. Nella terza prenderei a trattare delle storie private civili, cioè di quelle che chiamiamo *storie* per eccellenza; che contengono un sufficiente numero di fatti e di vicende o a più tempi o a più nazioni appartenenti; che hanno avuto bisogno che uno le *formasse*, e che, raccolte le memorie originali, le tradizioni prime e credute contemporanee ai fatti, le disponesse ed ordinasse al lor luogo. Le storie di Erodoto, di Tucidide, di Livio, di Dionigi sono *Storie formate*. Nel quarto libro finalmente discorrerei delle *Storie formate religiose*, che con altro nome chiamiamo *Mitologie* » (1).

Del contenuto e dei titoli dei singoli capitoli, in cui si dividono queste parti, avremo occasione di parlare a lungo nella nostra *memoria*, ove anche li raffronteremo coi *Manuali del metodo storico* del Bernheim, Langlois e Seignobos.

Peraltro mirabile e degno di menzione è tutto il contenuto del primo libro (2), ove il Jannelli compie una vera e profonda analisi gnoseologica sulla natura delle *idee storiche* che da lui sono concepite come rappresentazioni dei fatti storici. Splendido è pure l'esame che il Jannelli fa (3) di tutti i motivi psicologici che possono trarre gli uomini in inganno nel tramandare i fatti storici: esso nulla ha da invidiare ai suddetti *manuali*, di certo più minuti e precisi, ma meno animati da un largo spirito sintetico e filosofico.

Passando poi a parlare della *scienza delle cose umane*, il Jannelli nota come essa abbia « pregiudizi costanti, universali, intrinseci, che han dovuto presentarle barriere quasi insuperabili: cioè che le umane cose sieno volubilissime, instabilissime, fluidissime; che senza norma, senza regola, senz'ordine avvengano, e corrano, e si mischino, e confondan tra loro... In secondo luogo tutte le scienze si occupano di obbietti, che sono, che esistono; discorrono di ciò che è ed agisce: la sola scienza nostra tratta di ciò che non è, ma fu; di quello che nè si vede, nè si tocca, nè si percepisce in verun modo co' sensi, nè cogli obbietti de' sensi è immediatamente e naturalmente ligato » (4).

Per queste ed altre ragioni non si deve meravigliare se la *Scienza Nuova* del Vico « che per primo trovò ordine, nesso, costanza, leggi dove tutti non vedeano che confusione, disordine, caos » (5), « uscita

(1) *Saggio* ecc., pp. 90-91, op. cit.
(2) *Saggio* ecc. pp. 91-92, op. cit.
(3) *Saggio* ecc., pp. 148-149, op. cit.
(4) *Saggio* ecc., pp. 29-30, op. cit.
(5) *Saggio* ecc., p. 30, op. cit.

in luce nel secolo XVIII, secolo a sè non proprio e non naturale, restasse inosservata e negletta: anzi fu appunto secondo l'ordine delle umane cose ch'essa imprende a sviluppare ed esporre (1).

Secondo il Jannelli, « la *scienza delle cose umane* sarà un sistema di conoscenze generali, un sistema di giudizii, di paragoni, di ricerche sulle cose umane... Essa cercherà le cose ed i fatti delle società umane, e di tutto il genere umano. Cercherà come le umane religioni nascano e crescano, come le arti sorgano, come si perfezionino e si corrompano ancora, come si stabiliscano le sociali e civili istituzioni, come le leggi si formino, come gli umani fatti avvengano e sì discorrendo. Essa formerà dalle particolari storie delle nazioni, dalle singolari loro religioni, lingue, scritture, arti, leggi, costumi, una storia generale e comune, una storia in certo modo naturale delle società e de' popoli... Perciò essa si propone a sciorre, sin dove si può, questi sublimi e terribili problemi: *Data questa terra, questi climi, questa razza umana, determinare sino ad un dato segno, le conoscenze che si acquisterebbero, le istituzioni che si fonderebbero, i fatti che si eseguirebbero* » (2).

Quanto alle partizioni di questa scienza, egli dice testualmente: « io dividerei tutta la scienza delle cose umane in quattro gran parti o libri. Nel primo libro tratterei del *Nesso di origine*, cioè del ligame che hanno le cose umane colle cagioni loro. Nel secondo tratterei del *Nesso di coesistenza*, del ligame di simultaneità, e quasi della comune vita delle umane cose. Nel terzo del *Nesso di successione*, del ligame di subordinazione e di corso, e quasi dell'età delle cose umane. Nel quarto finalmente discorrerei del *Nesso di comunicazione*, del ligame di peregrinazione, cioè del loro trapiantamento e passaggio di luogo in luogo » (3).

Le cagioni poi delle cose umane possono, secondo il Jannelli, essere distinte in due grandi classi, cioè in: *cagioni determinanti* o impellenti, e in *cagioni efficienti*. Cagioni determinanti sono tutti i nostri bisogni che possono distinguersi in: fisici, psicologici, politici e scientifici. Cagioni efficienti sono le forze umane che possono dividersi in: animali, razionali, etiche e scientifiche (4).

Enumerate queste specie di cagioni, il Jannelli dimostra diffusamente la necessità di studiare i vari nessi di origine, di coesistenza,

(1) *Saggio* ecc., p. 77, op. cit.
(2) *Saggio* ecc., pp. 17-18, op. cit.
(3) *Saggio* ecc., pp. 174-175, op. cit.
(4) *Saggio* ecc., pp. 176-177, op. cit.

di successione e di comunicazione che intercedono tra tutte queste forze e questi bisogni coi fatti e le cose umane che ne rampollano (1).

Terminata in tal modo l'esposizione della dottrina del Jannelli, nella nostra Memoria ci soffermeremo a dimostrare specialmente questi tre punti di capitale importanza: 1) come *Saggio* del Jannelli, direttamente si colleghi colla *Scienza Nuova* del Vico; 2) come il Jannelli in gran parte precorra e superi il Comte nell'esatta determinazione del cómpito e dell' importanza della sociologia; 3) come, malgrado lacune e difetti, in massima parte dovuti al tempo, in cui scriveva il Jannelli, l'opera sua contenga vedute e teorie luminose degne di essere riprese e fecondate dal pensiero moderno.

(1) *Saggio* ecc., pp. 178-180, op. cit.

XXVI.

De l'influence philosophique de la religion musulmane sur le caractère particulier des mœurs et de la mentalité des femmes arabes du Nord-Ouest Africain.

Comunicazione della signora Aucher de Ferrer.

Parler de la mentalité des femmes de l'Islam, semblera un non sens à ceux qui ne connaissent que superficiellement la religion de Mohammed.

D'autre part s'imaginer le cerveau des femmes islamiques organisé comme celui des chrétiennes intelligentes, serait encore une plus grande erreur. — Comme il arrive presque toujours en matière aussi délicate que l'étude des caractères, et la physiologie féminine en particulier, la vérité est au milieu.

A savoir: que la femme musulmane s'est faite une âme parfaitement adéquate à la vie qu'elle est obligée de mener.

Nous sommes donc en présence d'un être généralement raisonnable, ayant compris son but et y allant sans phrases. Avec d'autant moins de phrases qu'elle a fort peu d'imagination et encore moins de littérature et pour cause.

La musulmane ne sait ni lire ni écrire, exception faite pour les femmes berbères Imouhar ou Touaregs, qui sont lettrées parce que de tièdes musulmanes, et sur le caractère desquelles nous reviendrons.

La femme arabe du Nord-Ouest Africain est avant tout une mère parfaite. Non seulement la maternité est pour elle un devoir, mais c'est une gloire, la stérilité est une sorte de honte, ou tout au moins une tare, un cas très légitime de répudiation de la part de l'époux suivant la loi Coranique.

N'est-ce pas bien comprendre le but universel de la procréation, assigné à toute la féminité?

N'est-ce pas accomplir avec sérénité, avec courage, car il y a courage pour la femme à rechercher la maternité, la mission sacrée par excellence de faire des hommes?

N'est-ce pas là une sorte de supériorité de la femme musulmane sur nombre de femmes chrétiennes, païennes, libre-penseuses, ou d'autres mentalités encore?

Nous pensons qu'avec ce fond bien établi de la morale: être mère pour être honorée, la musulmane est dans le droit chemin, non pas du bonheur, car nous savons tous qu'il n'est point de ce monde, mais dans le chemin le moins épineux, le mieux proportionné aux forces physiques, physiologiques et même psychiques de l'humanité féminine.

Ainsi la femme musulmane est avant tout mère de famille, c'est sa fonction naturelle et elle l'exerce avec une grande précision pour le développement physique de ses enfants, autant qu'avec une grande préoccupation morale pour leur développement vers le bien, vers la dignité humaine.

Nous ne disons pas que la femme musulmane soit préoccupée de l'intellectualité de ses fils, au sens que nous autres, modernes latines ou saxonnes, nous attachons à ce mot, mais la musulmane autant que nous, souhaite d'*élever* sa progéniture toujours plus haut, de la faire monter au gradin supérieur, de l'affiner sans cesse. La musulmane est donc tout autant que nous, en tant que femme-mère, l'agent principal du progrès humain.

Les religions les plus solides sont précisément celles, qui au nombre de leurs théories, comptent l'influence féminine comme un facteur, sinon égal, tout au moins équivalent à l'influence masculine.

La religion musulmane nous paraît donc devoir être classée parmi les plus solidement établies, si non la mieux assise, car plus que tout autre elle place la maternité au premier plan comme devoir social féminin.

D'où, progression constante de la race, et diffusion de la religion coranique dans le Nord-Ouest et peut-on dire dans la plus grande partie de l'Afrique occidentale.

Le Coran, qui est tout à la fois un code religieux et civil, protège avec un soin jaloux le droit des femmes mariées, et comme il y a un très petit nombre de femmes célibataires, on peut dire qu'elles sont toutes plus à l'abri des revers de fortune dans le monde islamique que dans les autres sociétés.

En effet, si l'autorité du père de famille est entière quant à la direction générale du groupe, cette autorité ne comporte pas les abus de pouvoir quant aux biens de la femme, contrairement à ce qui se passe assez fréquemment dans le monde chrétien, par exemple.

Quand on regarde superficiellement la famille musulmane, la femme qui subit la polygamie semble en effet devoir être ravalée au rang inférieur comme mentalité. Mais quand au contraire on regarde avec attention la conduite que tiennent en si pénible occurrence la majorité des femmes musulmanes, on ne peut se défendre, non seulement d'un sentiment de commisération, mais aussi d'un sentiment d'admiration pour la dignité et la sagesse avec lesquelles elles savent supporter ce mauvais côté de la loi coranique.

Il est à remarquer que la polygamie tend à diminuer, et que contrairement à ce qu'on en pense généralement, l'islamisme est perfectible, car de ce qu'il est permis à un homme de prendre quatre épouses et de nombreuses concubines, il ne s'ensuit pas qu'il y soit obligé pour montrer un rang enviable.

Aussi bien une musulmane peut stipuler au contrat de mariage qui est dressé par le cadi, qu'elle s'oppose à ce que son époux prenne une autre femme.

L'époux peut passer outre, mais c'est alors un cas de divorce.

Nous ne pouvons exposer ici, tous les cas, tous les traits de mœurs qui démontrent que l'influence philosophique de la religion musulmane a été grande sur le cerveau de la femme arabe.

D'abord, parce que cette religion, en s'adultérant comme toute religion loin de son berceau, a, peu à peu, défiguré la volonté, la pensée, le génie du mahométisme; ensuite, parce que en ce qui concerne particulièrement le caractère de la femme arabe musulmane, des chapitres ne suffiraient pas pour en analyser les variétés.

Mais il ressort d'un ensemble considérable de longues observations, que la mentalité de la femme musulmane a été heureusement impressionnée par cette religion, qui la rend pour ainsi dire tout entière à sa première destination: la maternité.

Toute sa religion est là, pour les détails elle s'en rapport à l'homme.

Quoi de plus philosophique? Quoi de plus logique pour la pratique de la vie, dans un monde qui fait la plus large part au fatalisme, qui attend tout de la Providence!

La mentalité de la musulmane est courte, dira-t-on, parce que indifférente aux extériorités, et d'ailleurs ignorante autant que femme peut l'être; cela est vrai.

Malgré cela, aussi sensible que tout autre à certaine sensation d'art: elle chante des poésies, mais elle n'en compose jamais; elle danse, elle parle, elle agit avec un souci constant de la plus grande pudeur, si c'est une femme de la société honnête. Et c'est toujours avec cette préoccupation de dignité et de pudeur qu'elle s'enveloppe de voiles impénétrables à l'œil, quand il lui arrive de sortir exceptionnellement en public.

La femme du peuple a les mêmes préoccupations, pour ainsi dire religieuses, de la dignité humaine, mais la misère, la nécessité de gagner le salaire quotidien, ou le besoin de vaquer à tous les soins matériels, ne lui permettent pas de se voiler, de cacher sa vie aussi hermétiquement, mais elle est comme toute musulmane: la femme-mère par excellence.

Le monde arabe du Nord-Ouest Africain comporte de nombreuses variétés de types. Il n'est même pas exact de comprendre toutes les populations de ces vastes régions sous cette appellation d'arabes, sous prétexte que ces populations sont musulmanes.

En effet, parmi ces musulmans un grand nombre se trouve être des berbères, lesquels subissent avec une certaine tiédeur les lois imposées par le prophète Mohammed. Plusieurs groupes de ces berbères ont même gardé leurs lois civiles ne prenant au Coran que ses préceptes religieux; tels sont la plupart des tribus Kabyles.

Dans ces tribus Kabyles, chez ces habitants des montagnes, la condition de la femme est très inférieure; la loi coranique n'étant pas appliquée intégralement, ne la protège plus, elle se trouve pour ainsi dire abandonnée aux chances brutales de la vie. Moins affinée que la musulmane arabe, elle subit la maternité, mais elle ne la glorifie pas de même.

Une autre branche de la race berbère s'est enfuie au temps des invasions de l'Afrique du Nord, vers le centre.

Se séparant du monde pendant des siècles, ces berbères que nous nommons *Touaregs* ou plus exactements *Imouhar*, ne sont pas à proprement parler des musulmans. Ils ont conservé une sorte de droit coutumier, car la caractéristique de leur état d'âme est un amour intransigeant de l'indépendance.

Mais l'Islam bien que les ayant incomplètement convertis, n'en a pas moins touché l'esprit surtout de la partie feminine de cette population Touareg.

Les femmes Imouhar très lettrées, seules lettrées, peut-on dire, sont des mères parfaites et qui plus est des éducatrices accomplies, c'est-à-dire doublement mères.

Nous voyons quel résultats bienfaisants la religion musulmane a produit sur la mentalité des femmes des différentes races arabes et berbères du Nord-Ouest Africain.

Nous disons qu'une religion a une influence philosophique de premier ordre, quand elle peut pousser à la conservation des races et à leur progression en nombre et en sagesse, par des moyens simples, c'est-à-dire en obéissant aux lois de la nature, en assignant aux êtres leur fonction dans la société.

Glorifier la maternité, montrer à la femme le but, le *summum* de sa dignité pour l'accomplissement de cette fonction humaine, si voisine de la divinité, c'est l'œuvre d'une religion respectable.

L'Islamisme n'est peut-être pas une religion de progrès intellectuels, au sens moderne, mais cette religion a participé grandement et participe encore à pousser l'humanité à ses fins, c'est-a-dire vers le mieux, vers le bien.

Nous terminerons par la communication de tous les types photographiés des femmes musulmanes des régions du Nord Africain et des oasis à l'exception des femmes Touaregs ou Imouhar.

Au sujet de ces dernières nous donnons en communication une note sur « *le chant chez les Imouhar* » étude délicate de M. Rimbaud, officier interprète résident depuis longtemps au milieu de ces curieuses populations.

Ainsi se terminera par des chansons, d'ailleurs fort savamment expliquées et traduites, cette rapide étude sur la mentalité feminine musulmane.

LE CHANT CHEZ LES *IMOUHAR*

par l'officier interprète RIMBAUD.

Perfide, sanguinaire et brutal, le Targui n'en a pas moins une âme accessible à l'émotion esthétique. Comme tous les peuples primitifs, les Imouhar [1] n'ont d'autres sens pour le Beau, que la vue et l'ouïe.

[1] Imouhar', au singulier Amaher, est un mot de la langue Tamaheg qui désigne la nation Targui. L'appellation de Touareg, au singulier Targui, est exclusivement arabe.

La capacité esthétique des sens du toucher et de l'odorat est complètement nulle chez eux. Celle du sens du goût s'affirme quelquefois. Aussi chantent-ils surtout dans leurs poèmes, la beauté physique de leurs femmes, la valeur de leurs montures, la richesse de leurs habits, la solidité de leurs armes, les grands coups portés dans un combat, la douceur des sons de l'amzad [1], la fertilité d'une vallée, assez rarement, la saveur des mets, et jamais par exemple, le satiné d'un corps de femme ou la suavité d'un parfum. Cherchant à rendre ce qu'ils découvrent dans le champ des impressions visuelles ou auditives, ils ont recours à de hardies métaphores, à de brillantes images, à de fréquentes onomatopées. Leur langue est donc encore dans les limbes. Aussi ne parviennent-ils pas toujours, à rendre pleinement leur pensée. Ils l'indiquent souvent d'un mot; cela suffit à l'intelligence de leurs auditeurs, au courant des faits de la tribu et dont l'entendement est habitué à cette concision. Mais, il en résulte parfois pour nos âmes de civilisés de l'ambiguité, de l'incompréhensibilité. Malgré tout, leur langue, brillante, colorée, est séduisante à plus d'un titre.

Le chant est une des passions des Imouhar'. Il tient une grande place dans leur vie intime. Quelle volupté pour eux que d'écouter chanter au retour d'un lointain et fatiguant voyage, les femmes s'accompagnant de l'Amzad. Célèbrent-elles les prouesses de guerriers! des cris de guerre et de mort accompagnent les derniers vers de chacun de leurs couplets; chantent-elles les plaisirs de l'amour! de douces intonations sortent de ces rudes gosiers, accompagnant en sourdine la voix plus délicate des femmes. Chanter est considéré par eux comme une action louable.

Nek saïanine taouïk ouettonid:
Moi le chant lui j'apporte ne pas tu es né
Ouetteki bekad' ouella merkid
Ne pas dans lui péché par Dieu action louable
Djari d'amak' k' ar kela ouettehid
Entre moi et Dieu non ne pas tu te trouves.

« Je chantais avant que tu ne fusses né ».

« Ce n'est point un péché, que de chanter par Dieu c'est une chose louable ».

« Entre Dieu et moi ne t'interpose point ».

[1] L'amzad est le violon à une corde des Touareg. Le coffre est formé d'une calebasse tendue d'une peau.

Les Imouhar' se réunissent pour chanter, surtout les jeunes gens et les jeunes filles. Ils se donnent rendez-vous en un endroit convenu, et, le jour fixé, y accourent de fort loin, les hommes vêtus de leurs plus beaux habits, porteurs de leurs plus belles armes, les femmes parées de leurs plus beaux atours. Les groupes se forment par sympathies, les femmes se plaçant au milieu, les hommes les entourant. Les chants alternent alors avec les causeries. L'imagination, la verve et l'esprit de chacun ont libre cours. Certains échangent de doux propos et forment des projets d'avenir. Chose remarquable, ces réunions se passent toujours le plus sagement du monde et les jeunes filles ne songent jamais à s'éloigner des groupes avec leurs galants.

Contrairement aux Arabes, les Imouhar', tièdes musulmans, n'ont point de répugnance à se trouver ouvertement en contact avec leurs femmes.

Elles vont visage découvert en leur présence, et sont, de leur part, l'objet d'une grande déférence. Ces usages ont prévalu chez les Touareg malgré l'Islam.

Le rôle de la femme dans la société targuie est prépondérant. C'est par elle que se perpétue l'affinité du sang dans les familles aristocratiques, où, le principe de l'hérédité étant admis, l'autorité temporelle se transmet, pour être plus sûr qu'un même sang unit la succession des Amr'ar, à la descendance mâle de la sœur aînée du défunt et non à la descendance directe de celui-ci. C'est le fils aîné de la sœur aînée qui, à la mort de l'Amenoukal (chef suprême) recueille sa charge, *Tassa u mak ekaï temsel*; c'est le ventre de ta mère qui t'a teint, disent les Touareg dans leur langage expressif.

En outre, dans la famille, les soins domestiques, l'éducation et l'instruction des jeunes enfants incombent aux femmes. Elles sont toutes lettrées. Ce sont elles qui généralement agrémentent de tifinar' les armes de leurs époux, les ustensiles de ménage, les instruments de musique etc..... Elles apprennent à chanter à leurs enfants et leur enseignent à écrire. Leur alphabet qu'ils tracent sur le sable, la pierre ou le bois, est compris, à l'exception de sept lettres, savoir: *Jeb* (ⵀ), *Jedj* (·I·), *Jek* (·:), *Jek'* (...), *Jech* (Ↄ), *Jeh* (⁝), et *Jekh* (::), qu'ils apprennent séparément ainsi que les lettres combinées, dans les trois vers suivants:

> *Jad' imata ioulet our' ennis*
> Fatima fille d'our'ennis
> *Tamarrazet ennit our teouad' is*
> Le ventre d'elle ne pas se tâte
> *Tagalet nit maraou iissan d sedis*
> Condition d'elle dix chevaux et six.

« On n'obtient les faveurs de Fatima fille d'our'ennis, qu'à condition de lui donner seize chevaux ».

Cet alphabet pourra paraître un peu risqué, mais, bien avant l'âge de puberté, les jeunes Touareg, point commun à toutes les races sémitiques et hamitiques n'ont plus rien à apprendre sous le rapport des relations intimes des deux sexes; la promiscuité et la liberté de langage les ont eu vite édifiés.

Les Touareg ne se servent de leur Tifinar' que pour écrire leur nom, de très courtes sentences ou des poésies de trois ou quatre vers. Cela s'explique aisément; écrivant ordinairement au moyen d'un instrument en fer, sur la pierre, le bois où les métaux, ils se lassent vite d'un exercice aussi pénible. D'autre part la langue arabe écrite par un infime minorité, n'appartenant au reste point à la race des Imouhar', n'est employée que dans les relations officielles avec l'Etranger ou pour les questions se rattachant de près ou de loin à la religion.

Aussi le chant intervient-il comme un moyen de conservation et de tradition. Il supplée à l'écriture dont le développement n'a pu étre favorisé par la grossièreté des matériaux employés à en fixer les caractères. C'est un moyen de mnémotechnie pour conserver aux générations à venir la mémoire des grands événements, des faits importants de la tribu, de la nation, car il est incontestable que les vers chantés sur des airs simples, au rythme vigoureux et cadencé, se retiennent plus facilement que la prose.

Le chant intervient encore comme moyen d'éducation. En outre des faits et gestes de leurs pères, il enseigne aux jeunes Touareg les us et coutumes de leur nation et contribue à les initier à la vie domestique et sociale, à leur apprendre à discerner le bien du mal, à honorer la bravoure, à mépriser la lâcheté, à aimer le sol natal, à haïr l'Etranger, en un mot développe leurs qualités morales et tend à en faire des hommes tels que les Touareg les conçoivent.

La musique chez les Imouhar' est étroitement liée à la poésie. Leurs poèmes sont innombrables et ne sont faits que pour être chantés. Comme les Arabes ils versifient avec une remarquable facilité et cette facilité s'exerce chez eux à tous propos.

Ils n'obéissent pour composer leurs poésies qu'aux besoins du « Tiouit » (+ Ɛ : + air, équivalent arabe ضرب) auquel ils assujettissent le vers, qui, selon le cas, peut avoir huit, neuf, dix ou onze syllabes. Point de césure, la rime est à peine nécessaire. Elle n'existe parfois pas et souvent est soumise à des fluctuations qui démontrent qu'elle est loin d'être rigoureusement réglementée.

Les mêmes rimes ou assonances peuvent terminer les vers d'un même morceau de poésie. Elles sont quelquefois accouplées deux à deux. Le nombre des vers rimant ensemble peut être aussi variable, ainsi que leur mesure syllabique.

Tous les moyens paraissent admis pour assujettir le vers au « Tiouit », la contraction, l'élision, l'emploi du masculin ou du singulier pour le féminin ou le pluriel et réciproquement, l'addition d'un pied dans un vers ou sa suppression, etc.... L'euphonie intervient aussi et donne lieu, comme dans le langage courant, à de nombreuses modifications des mots.

L'on peut donc dire que la métrique chez les Imouhar' n'existe point et ne saurait être déterminée en tant que science, puisque la poésie est soumise aux besoins de la musique, c'est-à-dire obéit à des lois existant en dehors d'elle.

Où est la règle, où est la licence, l'irrégularité dans leurs poèmes? Les Touareg eux-mêmes ne peuvent nous le dire et leurs productions ne nous le révèlent point, puisqu'elles présentent les plus étranges contradictions lorsqu'il s'agit d'en déduire les règles d'une métrique.

Asservie à la musique, la poésie n'est point indépendante. Ces deux arts intimement liés tendent chez les Imouhar' à l'éducation de la jeunesse et à la conservation des événements capitaux du passé. C'est ce qui explique pourquoi ils sont tant en honneur chez eux.

Le « Tiouit » avons-nous dit, est la base de toute composition poétique.

Voici pour les Imouhar' de l'Ahaggar, la seule région habitée par les Touareg où il nous ait été donné de pénétrer, les noms des principaux « Touit » auxquels ils adaptent toutes leurs poésies:

O≯Φ]⊙‖#	*Azel Isembir*
Λ:]+Λ|:	*Ouan dat amoud*
·· : ·: ⊙	*Asekaka*
|O|Ǝ ⁝ ≯+	*Tihad' anarin*
ΦO	*Arab*
‖≯⊙	*Saïanin*
|·|· : ‖	*Iloudjan*
|⊙≯|+	*Ta n iissan*
·‖≯	*Aïnana* (Emprunté aux Azadjer)

Nous donnons pour terminer cette étude, des chants par nous recueillis chez les ahaggar.

Nek amis oua hin our ilr' in (1)
Moi chameau celui de moi ne pas est mauvais
ouettili der' akalem ouad our idjin
ne pas est dans pays ou ne pas il s'est agenouillé
Joussa Timelloulen d'efer aouin
Il est allé (à) Timelloulen après cela
Joussa Tihaggarin deretnin
Il est allé (chez) les femmes de l'ahaggar corpulentes.
Echit Khénoukhen anemahalnin
filles (de) Khénoukhen étant vis à vis
Hound taïlalt d Kourou amsedaduin
Comme Taïlat et Kourou étant superposés
Mir' iziben n ourer' anemahalnin
ou boucles d'oreilles d'or étant vis à vis
gaduet foli Timeur' assatin
ont insulté moi les femmes des Imak'saten
Midden nesehet emmouten baten
Les hommes d'elles sont morts ne sont plus.

Mon chameau n'est pas une bête vile. Il n'est point d'endroit sur la terre où il ne se soit arrêté. Il est allé jusqu'à Tinelloulen et plus loin encore. Il m'a conduit auprès de corpulentes (2) femmes de l'ahaggar. Et chez les filles de Khénouklen (3) se tenant deux par deux. Tels la Taïltalt et le Kourou (4) superposés, ou tels des pendants d'oreilles d'or disposés de chaque côté de la tête. Les femmes des Imok'saten m'ont crié des injures (en traversant leur pays). Car leurs époux avaient trouvé la mort (dans le combat).

(1) Nous transcrivons les mots Tamaheq tels qu'ils nous ont été donnés par les Touareg: on remarquera de nombreuses contradictions dans l'orthographe.

(2) Les grosses femmes sont trés appréciées des Touareg. Un embonpoint exagéré est pour eux le sublime de la beauté.

(3) « Les filles de Khénoukhen » cette locution est fréquemment employée pour désigner les femmes de l'azdjer, où s'exerçait l'autorité de Khénoukhen un des derniers amenoukhal de cette région.

(4) La Taïlalt et le Kourou sont deux vêtements des Touareg de fabrication soudanaise. Ils ont la coupe de gandouras très amples La Taïlalt se porte sur le Kourou. Tous deux sont faits de bandes d'un tissu lustré, bleu ordinairement, ajoutées les unes aux autres. Ils sont ornés de broderies blanches ou de couleur. La splendeur de ces vêtements les rend si précieux aux Touareg qu'ils leur comparent la beauté féminine.

Ahaggar d Azdjer animahazen
Pays du Ahaggar et (de) l'azdjer étant proches
ouettilar tadouit nezerrebahen [1]
Ne pas il est une soirée nous allons voir nos amantes
Enaten Sakaluin Sikabaren
Frères voyageant causant en faisant trotter les montures
Djer assen cher' anba d Ihaggaren
entre eux chaanba et ahaggar
Dat amoud [2] *der' Touhi Inememen*
avant point du jour à Touhi se sont rencontrés
Tidet middem nessen emdan emmouten
Vérité les hommes d'eux tous sont morts
Ahitar'el [3] *idedj Amr'ar nessen*
Ahitar'el a percé chef d'eux
Iman nit sallar' ibod' adanen
Personne de lui avec lance a perforé intestins
Ihaggaren cher'anba ohar' en [4]
ahaggar chaanba ont fondu sur.

Le pays de l'Ahaggar et celui de l'Azdjer sont proches (Entre eux) il y a moins d'une soirée de marche (pour nous) lorsque nous allons voir nos amantes. (Unis comme) des frères voyageant et pressant leurs montures tout en devisant. Entre ces régions, chaanba et ahaggar, se sont rencontrés à Touhi, avant le point du jour. Il est exact que les chaanba aient tous péri, Ahitar'el, lui-même, a percé leur chef. De sa lance et lui a perforé les intestins. Les ahaggar se sont jetés sur les chaanba.

Eddonnet elhin eten ihan
Les gens les démons eux étant dans
Er' ilen tidet d bahou oulan
Ils supposent vérité et mensonges semblables
Ilelli ioula eddonnet emdan
Noble vaut les gens tous.

(1) De la racine « ezerrebah » qui signifie quitter un lieu pour aller voir son amante. On remarquera l'étrange forme de ce mot qui paraît être à la fois une première personne du pluriel et un participe.

(2) « Amoud » mot d'origine arabe que l'on rencontre dans cette espression « Amoud En Nehar » (عمود النهار) « les piliers du jour » pour dire le point du jour.

(3) « Ahitar'el » Amenoukal des Ahaggar mort récemment à un âge très avancé. A eu pour successeur Amellen.

(4) Il s'agirait ici d'un contre rezzou dirigé en 1865, contre des chaamba, par Ahitar'el.

Les gens sont insensés. Ils confondent mensonge et vérité. Le noble ne vaut pas mieux que le commun du peuple.

Itar' san ti mellalen ti Kaoulen (1)
Valleis celles étant blanches celles étant noires
Eddonnet temezzaï taharadjen
Les gens se séparent se rencontrent
Eï chard' en Kaïoud' et u aouadem
Ce que étant mauvais haine des hommes

Parmi les vallées il en est de fertiles et d'incultes. Les gens se quittent et se retrouvent. Ce qui est laid, c'est la méchanceté des hommes.

Tenna amzad (2) *as ten nouedh* (3) *fol Kissan*
Elle a dit amzad lorsque eux nous rejoignîmes a' Kissan
Souan akh u tollemin ekchan issan
Buvant lait des chamelles mangeant viande
Mesensa fol sen allar' en (4) *dougdan*
Avons jeté sur eux lances nombreuses
Teggat tin tebint (5) *iri d ibr'an*
A frappé celles au tebint cou et jambes
Narab ioulan (6) *terrour'i u errouman*
Arabes pareils couleur jaune des grenades.

Les ayant rejoints à Kissan, alors qu'ils se régalaient de lait de chamelles et de viande, nous leur lançâmes de nombreuses lances. Les sabres frappèrent les cous et les membres. Les Arabes devinrent (de frayeur) jaunes comme des grenades.

(1) « Terre blanche » comme en arabe signifie terre nue, inculte. — « Terre noire » au contraire sert à désigner un terrain fertile, rendu noir, sombre par l'abondance des végétaux qui y poussent.

(2) « Tenna amzad » souvent les Touareg commencent leurs chansons par ces mots, qui pourraient être traduits ainsi : elle chanta s'accompagnant de l'amzad.

(3) Mouedh pour nouedhed.

(4) Les Touareg se servent surtout de la lance comme arme de jet. L'ayant lancée, en lui imprimant avec la paume de la main droite un mouvement vibratoire, ils attaquent au sabre.

(5) « Tebint » est la monture en cuivre qui garnit le haut du fourreau du sabre. Celle du bas s'appelle « Teffaguit » et la poignée « Ir'ef ».

(6) Narab est mis pour « araben ».

Midden tar'erd zaien tidjefaïn (1)
Hommes tous habitant tentes
Lon tin ouran (2) *sassen tissar' arin*
Possédant celles (aux) chamelons ils boivent (le lait) des chamelles
Nekkounen nadj djer' irin (3)
Moi je me cache (sous) gommiers
Nek d enhil nemmoudja timar' irin
Moi et autruche nous faisons pari
Koud terid isalan oui sakhenin (4)
Si tu veux nouvelles celles exactes
Isalan tebetnin (4) *oui lek' uin* (4)
Nouvelles certaines celles sûres
Iba u tela ahit i souedjen aouin
Peu de fortune ce qui à moi faisant cela.

Tous les hommes sous la tente. Ils possédent des chamelles suitées de jeunes chamelons, et boivent le lait de celles qui ont récemment mis bas. Moi, je m'abrite à l'ombre des gommiers et dispute cet abri à l'autruche. Si tu veux connaître l'exacte vérité, la vérité pure exempte d'incertitude (Sache) que c'est le manque de fortune qui me contraint à cela.

As edefeler' tin ami u el Kad'
Lorsque je vais vers celle à la bouche de papier
Er' iler' ara u tollenin iegd' ad'
Je m'imagine le fils des chamelles oiseau
Makelton toula eddonnet emdan
Oum keltoum pareille gens bons
Koudet ou hi teri nek tet iran
Si ne pas moi elle aime moi elle aimant
Ad'han isidonel ehmar u aredjan
Homme hardi (l'a) élevé garrot du chameau
Our ihi azar u ag oulli (5) *ou la iklan*
Ne pas dans lui veine de fils de chèvres et ne pas nègres
Tit in ouet teloula semid't haggar'
Oeil de moi ne pas laissé couler larmes rouges.

(1) « Tadjefaït » pl. « Tidjefaïn signifie plus exactement, la tenture qui sert à diviser une tente, le haïl (حا ئل) des Arabes.

(2) « Ouran » vient du mot arabe haouar (حوار) et désigne le chameau jusqu'à l'âge de six mois « tinouran » celles aux ouran, c'est-à-dire les chamelles suitées d'ouran.

(3) « Tasser' art », pl. « Tisser' arin » est la chamelle suitée du Bouleboun (ابواللبون) des Arabes.

(4) On reconnaîtra dans ces mots les racines arabes يقن شبت صحّ.

(5) « Fils de chèvres » c'est-à-dire berger, serf qui fait pacager les troupeaux, amr'id.

Lorsque je me rends auprès de celles dont les dents ont la blancheur du papier, je m'imagine que ma monture a la rapidité d'un oiseau. Oum Keltoum est semblable à toutes les femmes. Je l'aime quoiqu'elle ne m'aime point. Je suis un homme hardi qu'a rendu viril le Garrot du chameau [1]. Mes veines ne contiennent ni sang de berger ni sang de nègre. Mes yeux ne versent jamais de larmes de sang.

[1] En l'enfourchant dès sa plus tendre enfance.

INDICE

PARTE PRIMA.

PARTE SECONDA.